附錄

原儒墨

(一)本篇所討論之問題

(二)論儒不必與殷民族有關

(三)殷周文化異同問題

(四)論儒之「古言服」

(五)論儒與「商祝」

(六)論周易

(七)論三年之喪

(八)論殷民族有無「懸記」

(九)論孔子是否『與殷商有一種密切之關係』
(十)論儒之起原
(十一)論儒俠
(十二)墨家之起原
(十三)論儒俠之共同道德
(十四)論墨家與普通俠士不同之處
(十五)論儒家墨家之教養之社會的背景

(一)本篇所討論之問題

民國十六年，我在燕京學報發表孔子在中國歷史中之地位一文。(燕京學報第二期)在那篇論文裏，我說：『本篇的主要意思，在於證明孔子果然未曾制作或刪正六經。即令有所刪正，也不過如教授老儒之選文選詩。他一生果然不過是一個門徒衆多的教授老儒；但後人之以至聖先師等尊號與他加上，亦並非無理由。』(頁二三四)我又

說：『孔子抱定一個「有教無類」的宗旨，「自行束修以上，吾未嘗無誨焉。」如此大招學生，不問身家，凡繳學費者卽收，一律教以各種功課，教讀各種名貴典籍。這是何等的一個大解放。故以六藝教人或不始於孔子，但以六藝教一般人，使六藝民衆化，則實始於孔子。』（頁二四一）

過了兩年，傅孟真先生由廣州北來，示以他在中山大學所印之講義，內有戰國子家敍論。在此敍論裏，他有一節『論戰國諸子，除墨子外，皆出於職業』（油印講義本頁四）他說：『百家之說，皆由於才智之士，在一個特殊的地域，當一個特殊的時代，憑藉一種特殊職業而生。』（同上）他以爲『儒家者流，出於教書匠。』（同上頁九）

又過了兩年，得見錢賓四先生的諸子繫年稿本。其中有論及儒家之起原之部分。諸子繫年現在尚未出版，但關於儒家之起原，錢先生已在別處論及。錢先生說：『說文，儒，柔也，術士之稱。柔乃儒之通訓，術士乃儒之別解。……『儒爲術士，卽通習六藝之士。古人以禮、樂、射、御、書、數爲六藝，通習六藝，卽得進身貴族，爲之家宰小相，稱陪臣焉。孔子然，其弟子亦無不然。儒者乃當時社會生活一流品，正猶墨爲刑徒苦役，亦

當時社會生活一流品也。』『孔子不僅藉藝術以進身，孔子既明習藝術，乃判其孰中禮孰不中禮，而推本於周公文王。曰：文武之道，布在方策，我好古敏以求之，思欲以易夫當世。故其告子夏曰女爲君子儒，毋爲小人儒。儒僅當時生活一流品，非學者自錫之嘉名，故得有君子有小人，而孔子戒其弟子勿爲小人儒也。』（古史辨第四册序，頁一至二）

最近胡適之先生在中央研究院歷史語言研究所集刊裏發表說儒一文。（集刊第四本第三分）在這篇論文裏，胡先生亦以爲儒乃一種職業，乃社會生活一流品；此流品乃孔子之儒家所自出，孔子雖亦此流品中之一人，而因有特殊關係，故有其特殊的地位。

以上所述關於儒家之起原之說，我以爲是對的。大概一個問題，到眞正解決之時，大家對於他的解決，總會有不約而同的見解。胡先生以相禮爲儒之職業之一。這一點亦是對的。

不過胡先生以爲『最初的儒都是殷人，都是殷的遺民，』（集刊頁二三七）『他們

負背著保存故國文化的遺風，故在那幾百年社會驟變，民族混合同化的形勢之中，他們獨能繼續殷商的古衣冠，也許還繼續保存了殷商古文字言語。在他們自己民族的眼裏，他們是「殷禮」（殷的宗教文化）的保存者與宣教師。』（同上頁二四二）這一點傅孟眞先生亦主張之。（看傅先生的周東封與殷遺民，集刊同期）不過他們關於此點之證明，我以爲尙有可商之處。又關於孔子之地位一點，胡先生承認孔子在中國歷史中之特殊地位，這是我所極其贊同的；不過他以爲孔子乃當時所認爲應殷民族之『懸記』而生之『救世主，』『他（孔子）從一個亡國民族的教士階級，變到調和三代文化的師儒。』（集刊頁二六九）對於這一點，我也很持疑問。我這一篇論文，對於儒家之起原，不再有所論列，因爲我所認爲對的說法，已竟如上述說過了。不過對於儒之起原，我打算藉與胡先生討論之便，發表一點意見。照我們現在的說法，儒家與儒兩名，並不是同一的意義。儒指以教書相禮等爲職業之一種人。儒家指先秦諸子中之一學派。儒爲儒家所自出，儒家之人或亦仍操儒之職業，但二者並不是一回事。

關於墨家所自出，傅先生以爲『墨家者流，出於向儒者之反動，是宗教的組織。』

（戰國子家敍論油印本頁十）『向儒者之反動』並不是一種職業，所以傅先生先秦諸子出於職業之說，就不得不把墨子除外了。但儒墨二家是先秦兩大宗派，而且皆具有深厚的社會勢力。先秦諸子出於職業之說，是很好的；但若不能把墨家之起原也包括在內，則此說能否成立，就很成問題了。錢先生以爲墨出於『刑徒苦役』是比較好一點的說法。但『刑徒苦役』仍嫌太泛，且除『墨』字可解爲刑徒外，別的證據也很少。所以在這篇論文裏，我打算對墨家之起原，亦發表一點新的意見。我贊成傅先生先秦諸子出於職業之說。但我以爲墨家之所自出，不但不是此說之例外，而且是此說之一有力的例證。

所以本篇所討論之主要問題是：（一）儒之起原；（二）墨家之起原。

（一）論儒不必與殷民族有關

在民國十六年，我發表了孔子在中國歷史中之地位一文後，我本來即打算再作一文論儒之起原。後來因爲材料太少，所以未作。在孔子以前的書上，我們沒有見

過儒這個字。周禮有『儒以道得民』之文，（周禮天官）但周禮是晚出之書。我們雖不必用今文經學家之說，以爲周禮全書乃劉歆所僞造。但周禮爲『周公致太平之書』之說，恐怕現在沒有人能持之。此外左傳上有『唯其儒書』之言，但此言見於哀公二十一年，亦是孔子以後之事。在此情形之下，我們若欲證明在孔子五六百年以前卽已有儒，是不可能的，至少也是極不容易的。

照胡先生的說法，在殷商滅亡以後，就有儒了。但他所引以證明此說之證據，都是孔子以後之人說其人當時之儒之話。（易需卦一條，不能作證據，說詳下）孔子以後之人，例如墨子，其時代上距殷商滅亡，約六七百年。約如現在到南宋中間之時代。假如我們因爲現在人有關於飛機之說話，遂斷定南宋也有飛機，那不是很奇怪麼？胡先生所引墨子檀弓荀子中對於儒批評敍述之話，皆是說當時之儒是如此。這中間有幾個命題：（一）當時有儒；（二）當時之儒是如此；（三）古代有儒，（四）古代之儒是如此。用（一）（二）證（四），卽已有很大的危險；若以（一）（二）證（三），那恐怕是不可能。

說儒字之本義，涵有柔弱之義，也缺乏較早的證據。不過此說是可通的，我也以

爲儒字有柔弱之義。不過我所以持此說之理由，與胡先生不同，下文自明。現在我們所要說明者，卽儒字雖有柔義，儒之一種人，雖可稱爲弱者，但不必與亡國民族有關係。例如女子是弱者，其弱乃對於男子而言。小孩是弱者，其弱乃對於成人而言。亡國民族也不必皆是持柔道之弱者。例如宋是殷民族之遺，但宋人並不弱。胡先生因爲宋國有個正考父謙卑自牧，遂以爲『宋國所以能久存也許是靠這種祖傳的柔道。』（集刊頁二五六）其實在左傳上看來，宋並不靠柔道立國。例如宣公十四年『楚子使申舟聘於齊曰：「無假道於宋。」』『及宋，宋人止之。華元曰：「過我而不假道，鄙我也。鄙我，亡也。殺其使者，必伐我。伐我，亦亡也。亡一也。」乃殺之。』楚人果伐宋，把宋國圍到『易子而食，析骸以爨』之程度；然而華元還說：『雖然，城下之盟，有以國斃，不能從也。』（宣公十五年）這是何等的剛強。先秦的書上，常說到宋人之愚，照華元這種辦法，可以說是『其智可及也，其愚不可及也。』由此看來，我們若無別的證據，不能因爲儒之可稱爲弱者，遂斷定其與亡國之殷人有關。

（三）殷周文化異同問題

關於這一點，胡先生所舉別的證據幾條，我們於下文將分別討論之。在未討論之先，我們要先討論一個較為普通的問題，以為以下討論之根據。

我們看胡傅二先生的論文，我們覺得他們似乎完全注意於殷、周民族問題。傅先生是當然的，因為他講的是『周東封與殷遺民』。關於這一點，我的意見是殷周雖為二不同民族，原有的文化亦不必一樣，但在殷末周初之際，殷周民族間之界限已似亦不如胡傅二先生所想像之顯著。武王伐紂，舊說全認為政治問題，固不必是；而如胡傅二先生之全認為種族問題，似乎亦不必是。傅先生也承認『周初東征的部隊中當不少有范文虎、留夢炎、洪承疇、吳三桂一流的漢奸。』（周東封與殷遺民，集刊頁二八五）『漢奸』固可有，但後來周公使管蔡監殷，管蔡竟以殷畔，周公東征，又誅管蔡。似乎這個全部鬬爭中，實是政治種族問題，兼而有之。即退一步，我們承認殷周之爭，完全是種族問題，但在這時候殷周文化有什麼主要不同，也是很難說的。即再退一步，我們承認在殷周之際，殷周之文化實有主要不同；但自武王克殷而『王天下』之後，

周已承襲了殷文化。其情勢略如殷之於夏。舊說以『三代』文化一貫，大致是不錯的。孔子說：『殷因於夏禮，所損益可知也。周因於殷禮，所損益可知也。其或繼周者，雖百世可知也。』（論語爲政）爲討論方便起見，我們姑只說殷周。依孔子此說，我們可注意三點：（一）周禮『因』殷禮，卽有殷周並有之禮。（二）周禮『損』殷禮，卽有周禮無而殷禮有之禮。（三）周禮『益』殷禮，卽有周禮有而殷禮無之禮。（此所謂禮，皆制度文物之總名）（二）（三）兩種，大概比較很少，所以孔子說『可知也』。所以儒家書中講到三代之禮之別時，其別只在小節上。例如論語八佾：『哀公問社於宰我，宰我對曰：夏侯氏以松，殷人以柏，周人以栗。』『以松』『以柏』『以栗』雖不同，而都有社。其餘禮記中類此者尙多。總可見三代之相承，其禮之屬於（二）（三）種者較少。至於『周監於二代，』（論語，八佾）其制度更完備，所以孔子以爲可損益者更少，故曰『其或繼周者，雖百世可知也。』明於此則我們所謂某人行殷禮者，必須證明其所行爲屬上述（二）種之禮。不然，其所行或爲殷禮而亦周禮也。例如今人之穿馬褂；馬褂爲清代之便禮服，而亦民國之便禮服；所以我們不能因爲某人穿馬褂，卽斷定其

為穿清代服裝之遺老。

(四)論儒之『古言服』

胡先生引墨子『公孟子曰：君子必古言服然後仁。』以為『墨子書中說當時的儒，自稱他們的衣服為「古服。」周時所謂「古」當然是指那被征服的殷朝了。』（集刊頁二三七）但我們試看墨子書中此段下文，即知並不必然。下文是：『墨子曰：「子（公孟子）法周而不法夏，非古也。』據此，則公孟子之古言服，乃是周言周服，墨子時所謂『古』不必即『指被征服的殷朝。』公孟子之古言服，既即是周言周服，而何以又是『古』言『古』服呢？關於這一點，我們要知道春秋戰國，在經濟，社會，政治，思想，各方面，都是一個大轉變時期。舊說以此時期為『世衰道微』『禮壞樂崩』之時期，即是為此。在各方面制度皆有劇烈轉變之時，因為思想之繁複，新名詞之增加，新文法之應用，言語也有劇烈轉變。而衣服方面也必常有新花樣出來。用新名詞新文法之言語，在初行時為『新文學』；及行之既久，大家習為故然，不用新名詞，新文

法者，卽成『古言』了。新花樣之衣服，在初行時爲『奇裝異服』；及行之旣久，大家習爲故然，原來非『奇裝異服』之衣服，卽成爲『古服』了。故公孟子之『古言』之古，乃對當時充滿新名詞新文法之『新文學』而言；其『古服』之古，乃對當時新花樣之『奇裝異服』而言。儒家是擁護傳統反對變革者，故其言服亦不隨潮流變革。及隨潮流者之新已成爲故然，儒家之人之言服，遂成爲古言服，然而實仍是周制。所以墨子以爲公孟子『法周而不法夏』，仍『非古也』。

墨子書中又說：『公孟子戴章甫。』（公孟）而士冠禮記云：『章甫，殷道也。』胡先生以此爲儒服卽殷服之證，（叢刊頁二三七）又將何解？關於這一點，我們須要注意上節所述之殷周文化異同問題。如果章甫是殷冠一點有什麽重要的意義，章甫須只是殷冠而不是周冠方可。如章甫是殷周並用之冠，則我們不能因爲某人或某種人戴章甫，卽斷定其與殷有關。猶之我們現在不能因爲某人或某種人穿馬褂，卽斷定其與滿人有關。論語公西華說：『宗廟之事，如會同，端章甫，願爲小相焉。』（先進）宗廟會同，乃重大典禮。參加其事者，穿戴似必須合時王之制。如有人以亡國民族之衣冠

參加，似不相宜。據此，則章甫雖起原於殷，而亦爲周制所用。不過後來『奇裝異服』成爲流行衣服之時，章甫不常爲人所用；而儒者依然戴之，故爲當時所奇怪了。歐洲自上次大戰後，生活日趨簡易。戰前中上階級，及大旅館中食客，吃飯必穿禮服。近則穿者極少，而大旅館中之招待，侍者，則依然堂哉皇也的穿禮服。久而久之，此禮服卽成爲古服，或成爲侍者服，亦未可知。儒以相禮教書爲職業，故終日穿著禮服，大擺大擺。迨後生活簡易，別人不穿禮服，而儒者仍終日穿之，所以有些禮服遂爲古服，儒服了。

（五）論儒與『商祝』

胡先生說：『士喪禮與既夕禮（卽士喪禮的下篇），使我們知道當時的喪禮須用祝，其職務最爲繁重。士喪禮一篇中明說用「商祝」凡十次，用「夏祝」凡五次，泛稱「祝」凡廿二次。舊注以爲泛稱「祝」者都是「周祝」。其說甚無根據。細考此兩篇絕無用「周祝」之處；其泛稱祝之處，有兩處確指「商祝」，有一處確指「夏祝」

其他不明說夏與商之處，大概都是「商祝」。（集刊頁二五一）照我們的看法，舊注以為泛稱「祝」者都是「周祝」，其說是可通的。因為士喪禮一篇中，明分「祝」為三種，即「夏祝」「商祝」「祝」。士喪禮為周人之書，對於「周祝」只稱「祝」，本是很在情理的。若泛稱「祝」者亦指「商祝」，則士喪禮中又何必作「商祝」與「祝」之區別呢？胡先生以為「細考此二篇，絕無用周祝之處。」此是不以「祝」為周祝之故。若以「祝」為周祝，則士喪禮中用周祝之處，比用殷祝還多一倍。胡先生以為「不明說夏與商之處，大概都是商祝。」其所根據是「因為此種士喪禮雖然偶有雜用夏周禮俗之處，其根本的禮節仍是殷禮，故相禮的祝當然以殷人為主。」（集刊同上）這個假定正是胡先生文中所要證明的。所以若無別的證據，我們還覺得舊注所說，似與士喪禮的文義較合。

我並不否認士喪禮所說之禮「根本仍是殷禮。」因為我是承認「周因於殷禮」之說的。但是若說士喪禮所說之禮只是殷禮，在周只民間之殷人行而統治階級之周人不行，則大有問題。因為行士喪禮之「士」本身就不是庶民。照其所說的

那些派頭，也不是庶民所能辦的。胡先生在此點似乎也未主張此說。但在此點若未主張此說，則於三年之喪之服制，似乎也不能以爲只是殷人行之，而周人不行。三年之喪亦明載於儀禮。就士喪禮這兩篇說，喪葬之禮如此的繁重。孝子要『居倚廬，寢苫枕塊，不稅絰帶，哭晝夜無時，非喪事不言。歠粥朝一溢米，夕一溢米，不食菜果。』初喪之禮既如此，以後的喪服不像是幾個月可以了的。初喪的禮既如此，則以後二十五個月的三年之喪眞是『如白駒之過隙也。』關於這一點，我們於下文另有討論。

我們既不否認士喪禮所說之禮，『根本仍是殷禮，』爲什麽不從胡先生所主張，以爲『祝』都是『殷祝』呢？其原因是：一則胡先生所主張，與經文文義不合。二則我們以爲這些禮既是殷周並行之禮，似不必以爲必爲殷人所包辦。經中明言夏祝，殷人包辦之局，本來已經是不成的了。

我們再看原來的儒者是不是『商祝』呢？我們卽承認原來的儒者是殷人，士喪禮中所說祝都是商祝，商祝及祝，亦都是殷人；但若無別的證據，我們仍不能說原來的儒者就是商祝。相禮是儒者職業之一，這是對的；但相禮與作祝是兩回事。關於

儒者作祝之證據，胡先生只舉一則。卽檀弓所記：『孔子之喪，公西赤爲志焉。飾棺牆，置翣，設披，周也。設崇，殷也。綢練設旐，夏也。』『子張之喪，公明儀爲志焉。褚幕丹質，蟻結於四隅，殷士也。』胡先生以爲『按士喪禮的既夕禮，飾柩，設披，都用「商祝」爲之。可見公西赤公明儀爲「志」，乃是執行士喪禮所說的「商祝」的職務。』（集刊頁二五一）『志』字作何解，胡先生未說明。我以爲此『志』字，有計劃之意。公西赤是孔門一個自命爲善於相禮者。他的志願是『宗廟之事，如會同，端章甫，願爲小相焉』（論語先進）『小』是謙辭，所以孔子說，『赤也爲之小，孰能爲之大？』孔子死時，這個大喪，由他主持計劃，飾棺牆，置翣，設披是照著周禮；設崇，是照著殷禮；綢練設旐，是照著夏禮。大概孔門弟子以爲孔子是大人物，所以他的喪事，兼用三代之禮。子張之喪，公明儀替他計劃。大約對於當時之禮，也少有出入，所以檀弓特記之。這與作祝皆似無關係。

（十八）論周易

胡先生以爲周易『需卦所說似是指一個受壓迫的知識階級，處此憂患險難的環境，待時而動，謀一個飲食之道，這就是儒。』（集刊頁二四八）胡先生又以爲易之作者，乃殷亡後之殷人。『所謂周易，原來是殷民族卜筮的書的一種。』（集刊頁同上）周易需卦之需，照其文義講應該是動詞。爻辭中『需于郊』『需于沙』等，皆證明此點。要把需字讀爲儒，則『儒于郊』『儒于沙』即爲不詞；非於儒字下加一『在』字講不通。『增字解經』已爲不可；况且『需』讀爲『儒』，恐怕亦無別例。至於胡先生所以以周易爲殷亡後殷人之作，其理由是：（一）『全書表現出一種憂危的人生觀；』（二）『書中稱「帝乙歸妹」「高宗伐鬼方，三年克之」更可見作者是殷人。』（集刊頁同上）大概後世讀易之人，總不易完全脫離『易傳』之影響。若離了『易傳』，原來只作占筮用之易中，是否有『人生觀』，已是問題。至於其人生觀是否『憂危』，更屬待考了。卽令易中有此種人生觀，而亦不必與亡國民族有關，因持此種人生觀者不必皆亡國民族也。『帝乙歸妹』等，本當時幾個有名故事，不必殷人方知之。這些也不必多論。因爲照左傳上看起來，周易確是『周』易，而且是官府之書，並非民

間所有。例如趙宣子聘於魯，『觀書於太史氏，見易象與魯春秋，曰：「周禮盡在魯矣。吾乃今知周公之德與周之所以王也。」』（左傳昭公二年）此可見雖以晉之大國，趙宣子之貴族，必至魯，又觀書於太史氏，始能見易見後；又歎周公之德，則易為周之統治階級之書可以想見。左傳又說：『周史有以周易見陳侯者；陳侯使筮之，遇觀之否。』（莊公二十二年）據此則周易為周史所掌，初必王室有之。魯為周公之後，曾分得周之『祝宗卜史』（左傳定公四年祝佗說）故能有之。陳則必有奔去之周史，始能有也。此周易之所以為『周』易也。據此則周易非亡國殷人所作之民間之書，甚明。

（七）論三年之喪

胡先生所舉以證明儒與殷民族有關之證據，要以三年之喪為殷禮，而且只為殷禮一條，為最有力了。此說倡自傅先生，於胡先生很有用。因為他們的說若能成立，則三年之喪不但是殷禮，而且非周禮，最合乎證明儒講殷禮之用。不過我們仔細研究起來，我們覺得傅胡二先生之說之能立與否，還是很可疑的。關於這一點我們於

上第五節中已附帶論及，茲再就胡傅二先生所提證據討論之。

孟子勸滕世子行三年之喪，滕國父兄百官說：『吾宗國魯先君莫之行，吾先君亦莫之行也。』而孔子說：『三年之喪，天下之通喪也。』胡先生說：『如果孔子不說誑，那就是滕國父兄百官扯謊了；如果滕國父兄百官不扯謊，那就是孔子說誑了。』胡先生認此爲一大困難，直至傅先生說出，此困難始解除。傅先生之說，即以三年之喪乃『殷之遺禮，而非周之制度，』行於民間之殷人，而不行於統治者之周人。孔子之言，乃就前者而言；滕父兄之說，乃就後者而言。孔子與滕父兄皆不扯謊。（集刊頁二四四）

其實我們如果注意於春秋戰國爲『禮壞樂崩』之時代，則胡先生所認爲之困難，並不是困難。滕父兄所謂魯先君，照文義可指近來已死之君，原不必上指周公伯禽。例如諸葛亮說：『先帝創業未半，而中道崩殂。』此先帝乃指先主，非指高祖，光武。春秋以降，本爲『禮壞樂崩』之時代。到孟子之時，人多已不行三年之喪，及孟子勸滕世子行之，父兄狃於近習，而不欲行。此與孔子『天下之通喪也』之言，本沒有衝突。蓋孔子所說，乃禮之常；而滕父兄所說，乃近世之變也。

傳先生說：『如謂此制（三年之喪）乃周之通制，則左傳國語所記周人之制，毫無此痕跡。』（集刊頁二八八）此亦殊不盡然。胡先生卽替我們找著了痕跡。左傳說：『叔向曰：「王一歲而有三年之喪二焉。」』『「三年之喪，雖貴遂服，禮也。王雖弗遂，宴樂以早，亦非禮也。」』（昭公十五年）胡先生引此證周王事實上不行三年之喪。我在我的哲學史中卻引此以證三年之喪爲周制，爲周王所應該行而在事實上未行者。（中國哲學史商務本頁九〇）因爲三年之喪若非周制，若非王所應該行，則叔向不能以王之不行之爲非禮也。至於胡先生所引春秋文公襄公納幣逆女兩條，文公納幣，左傳以爲禮也；公羊傳以爲非禮。（集刊頁二四五）因爲行三年之喪者不一定皆主行三十六月之喪，普通是『二十五月而畢。』左傳按二十五月算，故以爲禮也。公羊傳按三十六月算，故以爲非禮。這一條我們雖不能引爲文公行三年之喪之證，因爲他可因他事而晚娶。但此條確不能引爲文公不行三年之喪之證。襄公未行三年之喪，他大概卽在滕父兄所指魯先君之內了。

喪服制，與宗法制度有密切關係。儀禮喪服中所說之服制：子爲父，諸侯爲天

子，臣爲君，父爲長子，皆服三年之喪。父爲什麼爲長子服三年之喪呢？傳曰：『正體於上，又乃將所傳重也。』（喪服傳）鄭註說：『重其當先祖之正體，又以其將代己爲宗廟主也。』殷人有兄終弟及之制，似乎不十分重視長子。今儀禮喪服中如此重視長子，則其所講一套之服制明是周制。我說他是周制，並不否認他亦是殷制。其根本大概仍是殷制，不過爲長子三年一點，或是周人所『益』。

（八）論殷民族有無『懸記』

孔子自命不凡，其當時人有以之爲『天縱』之聖人者；至少在孟子時有『五百年必有王者興』之預言。這些都是事實。漢人之孔子受天命爲素王之說，及宋儒之道統說，皆就此推衍。不過此與殷民族無關。殷民族是否『曾有過一個民族英雄復興殷商的懸記』，（集刊頁二五七）因之也很是一個問題。至少胡先生所舉之證據，不足以證明其曾有。

宋襄公有復興殷商之雄心，在公子目夷之言中可以看出。但此不必與有懸記

有關。關於此一點，有一關於字句間之考證問題，可以順便提出。依左傳，當泓之戰前，『大司馬固諫曰：「天之棄商久矣。君將興之，弗可赦也已。」』『弗可赦也已，』杜預誤讀爲『弗可，赦也已。』胡先生以爲應讀『弗可赦也已。』以爲『子魚先反對襄公爭盟。到了將戰，他卻主張給楚兵一個痛快的打擊。故下文力主趁楚師未濟時擊之。』『「弗可赦也已，」卽謂既要做中興殷商的大事，這回不可放過敵人了。』（集刊頁二五六至二五七）我以爲胡先生對於『弗可赦也已』之讀法是不錯的。我向來就是用這個讀法。不過胡先生對於此句之解釋，我以爲恐怕不對。我們知道子魚對於襄公圖霸，向來反對，而且向來認爲照襄公的做法，宋國必有大禍。觀於僖公二十一年襄公兩次與楚人交涉時子魚之言可見。及二十二年，『楚人伐宋以救鄭，宋公將戰，大司馬固諫曰』云云；諫是諫止其將戰，杜預的解釋本不誤。子魚以爲『天之棄商久矣。』而襄公將與之，襄公之罪是不可赦的了。卽『天之所廢，誰能興之』（左傳襄公二十三年晉午語）『違天必有大咎』（左傳襄公二十三年楚王語）之意。此是襄公將與楚戰時之言。及後果戰於泓，兩軍已對壘了，子魚爲戰術上的關係，請於楚師未既濟而擊

之，襄公不聽。這是以後事，與『弗可赦也已』無關。若照胡先生的解釋，則『弗可赦也已』，應作『弗可捨也已。』不然，宋怎麽能『赦』楚呢？左傳隱公十一年鄭伯說：『天而既厭周德矣，吾其能與許爭乎？』子魚之言，正此一類的話，不必與什麽懸記有關。若專就子魚此言，似乎更可證明當時殷民族沒有什麽懸記。若有什麽懸記，襄公又自以爲是應懸記，子魚又是『主張給楚兵一個很痛快的打擊，』（如胡先生所說）則子魚之言，應該是『天之棄商久矣，今天又欲興之，弗可捨也已。』若照我對於『弗可赦也已』之解釋，則子魚之意，乃以爲襄公違天必有大咎；此可證明當時並沒有什麽殷民族復興之懸記。而宋襄公『寡人雖亡國之餘，不鼓不成列』之言，亦不像有什麽自以爲上應懸記之自信力。

胡先生改商頌玄鳥『大糦是承，』爲『大艱是承。』其理由因爲『殷自武丁以後，國力漸衰，史書所載，已無有一個無所不勝服的「武王」了。故以爲『此詩乃是一種預言』『這個未來的武王，能無所不勝。能用「十乘」的薄弱武力，而承擔大艱。』（集刊頁二五七至二五八） 關於這一點，我們可以說，關於武王之一點，舊注中本來

有些解釋，不必改字，可以講通。而且現在用甲骨文材料，研究殷史者，已發現在殷之末世，還有一個武功很大之時期。（看董作賓先生甲骨文斷代研究，慶祝蔡元培先生六十五歲論文集上册頁三二六至三七二，與吳其昌先生[illegible]甲骨金文中所涵殷曆推證，中央研究院歷史語言研究所集刊第四本第三分頁二九七至二九九）並不如胡先生所說：『武丁以後已無一個無所不勝服的武王了。』頌之爲體，乃鋪揚過去功德，以發皇先烈者。其敍過去功德，或有不實之處。但若以將來幻想，納入頌中，恐無此例。

（九）論孔子是否『與殷商有一種密切之關係』

其餘胡先生所舉之例，不過皆只足以證明孔子之自命不凡，及當時人之以他爲聖人；不足以證明殷民族有什麼懸記。而且孔子雖自命不凡，他卻仍不離乎儒之態度。此點所謂儒之態度，是指儒之必須『依人成事』之一點而言。儒本是預備爲人所用之一種人。到後來其中雖有自命不凡者，不僅以教書相禮自滿，而以繼往開來，平治天下自命，但欲達其目的，仍必有人用之方可。孔子周遊列國，游說干君，無非

望人之用之。甚至於有些陪臣，如費之公山弗擾，及中牟之佛肸對魯之季氏晉之趙氏，宣布獨立之時，來召孔子，孔子也打算去。他一生志願，在於學周公周公是否繼武王而稱王本是一個問題。但在儒家之傳說中周公只是一個『一人之下萬人之上』之相。孔子只以周公自許，因爲他始終自處於爲人所用之地位。他固然也說：『文王既歿，文不在玆乎？』（論語子罕）也可以說他有學文王之意，不過這是就『文』說，即就文王在儒家傳說中在文化上之地位說。在儒家傳說中文王爲古代文化學術之繼承者，如孟子所說『五百年必有王者興』之公式中，以文王繼湯，是其例。孔子在文化學術方面，欲繼文王之『道統』；在政治方面，欲有周公之建樹。所以說：『如有用我者，吾其爲東周乎？』（論語陽貨）所以必爲東周者，因東周乃周公之建樹也。孔子心中，必常想慕周公，故不『夢見周公』，即自嘆其衰也。（論語述而）孔子始終自處於爲人所用之地位，他將死時，『明王不興，而天下其孰能宗予？』（檀弓）之言，更可證明此點。他雖有『天下宗予』之野心，而『天下宗予』仍須靠明王之興。若『明王不興』，而因之天下不能宗他，他亦只好付之長歎而已。此不足爲孔子病，因原來之

儒，本是爲人所用之人也。不過若以孔子爲應懸記而生之救世主比之耶穌，則此耶穌未免太『乏』了。

傅先生亦以爲『孔子儒家與殷商有密切之關係』（集刊頁二八八）其理由爲：（一）檀弓述孔子將死時之言『自居殷人』（二）孔子常言夏、殷、周、可見其『對於殷周，一視同仁。所謂從周，正以其「後王燦然」之故，不曾有他意。』（三）孔子欲爲東周，自比文王『有繼周而造四代之意』無『矢忠於周室之心。』（四）『孔子自比於老彭，老彭是殷人，又稱師摯，亦殷人，稱高宗不冠以殷商字樣，直曰『書曰』稱殷三仁，尤有餘音繞梁之趣。』（集刊頁二八七至二八八）按孔子本是殷人，他說他自己殷人，不過報告事實，不見得有什麼重要意義。孔子以爲『三人行，必有我師；』（論語述而）『十室之邑，必有忠信。』（論語公冶長）所以他一生願學之人甚多。論語：『衛公孫朝問於子貢曰：「仲尼焉學？」子貢曰：「文武之道，未墜於地。賢者識其大者，不賢者識其小者，莫不有文武之道焉。夫子焉不學，而亦何常師之有？」』（子張）孔子無所不學，所以亦無常師。但其學人，多不過取其一端。例如他自比於老彭，不過是取他『述而不

作信而好古』（論語述而）之一端至其平生整個志願則爲學文王周公所謂『文武之道』如上文所說爲什麼他自比於老彭卽爲對殷之好意而學文王周公則爲對周之不忠呢?稱高宗不加殷商則因承上文『書云高宗諒陰』而言且古時稱人不一定必帶其國號如言禹不必言夏禹言桀不必言夏桀言堯不必言唐堯言湯不必言商湯此例甚多至於言『殷有三仁』乃普通倘論古人不必有什麼故國之思孔子不但言『殷有三仁』且言『周有八士』（同見論語微子）其例一也不過傳先生在此點之主要意思確可引人注意者卽孔子對於周制亦常有改善之之意及其不完全失忠於周室不過我們如注意兩件事卽可知此一點並沒有什麼奇怪我們知道秦漢以前中國並沒有像以後之眞正統一所謂殷周之王實是介乎後世之所謂王與霸之間例如我們說夏殷亡國了其實尙有杞宋在對於周室『有不純臣之義』不過是名義上的服從在這種情形之下一般人對於周室之忠決不能如後世一般人對於後世之天子之忠一樣而孔子講起三代來有『一視同仁』之樣子亦是不足爲奇的我們又知孔子之時已是周室不振『王綱解紐』之時代孔子處此絕續

之交，要想有點更改，亦是當然的；以後諸子，無不如此。不過孔子之志事，仍不過是學周公，上文已詳。又孔子之欲應公山弗擾及佛肸之召，在當時孔子之地位，本來是不生道德問題的。下文另詳。

(十)論儒之起原

照我們的看法，儒之起是起於貴族政治崩壞以後，所謂『官失其守』之時。胡先生的對於儒及孔子之看法，是有點與今文經學家相同。我們的看法，是有點與古文經學家相同。所謂儒是一種有知識，有學問之專家；他們散在民間，以爲人教書相禮爲生。關於這一點，胡先生的見解，與我們完全相同。我們與胡先生所不同者，卽是胡先生以爲這些專家，乃因殷商亡國之後，『淪爲奴虜，散在民間』（集刊頁二四二）我們則以爲這些專家，乃因貴族政治崩壞以後，以前在官的專家，失其世職，散在民間，或有有知識的貴族，因落魄而亦靠其知識生活。這是我們與胡先生主要不同之所在。胡先生所舉以證明他的主張之證據，我們上文已略有討論。我們現在再問在

貴族政治未崩壞以前能不能有散在民間之專家呢？我們以爲是不能的。胡先生以爲殷商亡國以後，原有的那些在官的專家，及殷商之貴族，皆淪爲奴虜，或散在民間；他引左傳祝佗說，及書多方，以證明殷商貴族之淪爲奴隸，以之比於『希臘的知識分子做了羅馬戰勝者的奴隸』。（集刊頁二四一）其實這個比恐怕是不對的。照祝佗所說：『分魯公以殷民六族，』『使帥其宗氏，輯其分族，將其類醜，以法則周公，用卽命於周。是使之職事於魯。』照多方所說：『爾乃尙有爾土，爾乃尙寧幹止。』照此所說，則殷商貴族，仍各有其土地，各有其人民，不過昔爲殷臣，今爲周臣而已。其分於魯者，仍各有其職事，在庶民之眼光觀之，仍是在官者。貴族政治時代，所有知識禮樂，皆貴族所專有。庶民本不能有知識禮樂，所謂『禮不下庶人，刑不上大夫。』（禮記曲禮）禮樂專家不能散在民間；在民間者皆勞力治於人之人也。

及貴族政治崩壞以後，貴族多有失勢貧窮而養不起自用之專家者。於是在官之專家，乃失業散之四方。如論語所載：『大師摯適齊，亞飯干適楚，三飯繚適蔡，四飯缺適秦，鼓方叔入於河，播鼗武入於漢，少師陽，擊磬襄，入於海』（微子，從孔鄭說，以此所記

見春秋時事）之類。又如上所引左傳周史以周易干陳侯之類。貴族不能自養知識禮樂專家，於是在官之專家失業散在民間，此卽所謂『官失其守』。所謂『禮失而求諸野』也。貴族既不能自養專家，而專家之用仍不可少，如教育子弟，喪葬典禮之事，仍須專家。於是昔日在官之專家，今仍操其舊業，不過不專爲一家貴族之專家而成爲隨時爲人僱用，含有自由職業之性質。猶之昔日大家之自用廚子，今因主人不用，失業而自開館子。昔日主人不能自用廚子，而因亦不得不吃館子。昔日之主人中亦有因家道衰敗而自爲開館子之廚子者，如孔子卽其人也。儒之初仍以伺候貴族爲多。如孔子所教弟子，多爲貴族家臣。儒所相禮之家，多爲貴族。此可於論語檀弓中見之。

這卽是儒之起原。後來在儒之中，有不止於以教書相禮爲事，而且欲以昔日之禮樂制度平治天下，又有予昔之禮樂制度以理論的根據者，此等人卽後來之儒家。孔子不是儒之創始者，但乃是儒家之創始者。後世既爲儒家之天下，故孔子亦爲後世之『至聖先師』。

（十一）論儒俠

儒卽『士』之一種。在貴族政治崩壞以前，大概沒有『士』之階級。所謂士之階級，卽是一種人，不治生產，而專以賣技藝材能爲餬口之資。在貴族政治未崩壞以前，有技藝材能之專家，皆爲貴族所專養專用者，卽皆是在官者，故不自爲階級。及貴族政治崩壞以後，在官之專家，流在民間，以賣其技藝爲生，凡有權有錢者皆可臨時僱用之。於是士之階級出。士字之本義，似是有材能者之通稱。如書多士所說『爾殷多士，』詩文王所說『濟濟多士，文王以寧，』似皆泛指有材能者而言。論語微子所說『周有八士，』亦以士爲有材能者。然在貴族政治之時，世官世祿，未有專以賣技藝材能爲餬口之階級。及後有此種人，士之名遂專用於此種人。如戰國時國君及貴公子養士，其所養卽此種人也。

此種人大別言之，可分爲二類：一爲知識禮樂之專家，一爲打仗之專家；或以後世之名詞言之，卽一爲文專家或文士，一爲武專家或武士。用當時之名詞言之，則一爲儒士（儒士之名，見墨子非儒下）一爲俠士。韓非子謂『儒以文亂法，俠以武犯禁，』（顯學）

卽指此二種人也。儒爲文專家。故『衛靈公問陣於孔子。孔子對曰：「俎豆之事，則嘗聞之矣。軍旅之事，未之學也。」』（論語衛靈公）後世多以此乃孔子謙詞，或以爲此乃孔子惡戰爭之辭，其實孔子所說，乃是事實。儒本只是知識禮樂之專家也。

上文第二節謂儒可有弱義，我以爲儒之弱乃對於俠而言。此等文專家終日峨冠博帶（古服），咬文嚼字（古言），『言不必信，行不必果，』（孟子離婁）以視武專家之『冠雄雞，佩豭豚，』（評下）『言必信，行必果，』（墨子兼愛下）者，當然爲柔弱迂緩也。

（十二）墨家之起原

在貴族政治未崩壞以前，出兵打仗，貴族卽是將帥，庶民卽是兵士。及貴族政治崩壞以後，失業之人乃有專以幫人打仗爲職業之武專家，卽上述之俠士，此等人自有其團體，自有其紀律。墨家卽自此等人中出；墨子所領導之團體，卽是此等團體。此等人之生活，可於墨子書中見之。

何以知墨子所領導之團體，卽是此等團體呢？這有許多證據。淮南子謂『墨子

服役者百八十人，皆可使赴火蹈刃，死不旋踵。』（泰族訓）可見墨子所領導之團體，向來是以善戰得名的。墨子公輸篇：『公輸般爲楚造雲梯之械，成。將以攻宋。子墨子聞之，起於齊，十日十夜而至於郢。』他到郢後，對楚王說：『臣之弟子禽滑釐等三百人，已持臣守圉之器，在宋城上而待楚寇矣。』可見墨子嘗率其弟子，幫人打仗。因此墨子弟子之中，有戰死者。墨子魯問篇：『魯人有因子墨子，而學其子者。其子戰而死。其父讓子墨子。子墨子曰：「子欲學子之子，今學成矣。戰而死，而子慍，是猶欲糶，糶售則慍也。」』可見學戰及實際參加戰事，乃墨子之弟子所應有之工作。（墨子此段亦可解爲魯人求墨子介紹其子學戰於別人，從別人戰死。如此亦可證墨子與此等打仗事實有關係。）墨子爲人謀國，有時亦多從軍事之觀點立論。如墨子七患說：『子墨子曰：「國有七患。七患者何？城郭溝池不可守，而治宮室，一患也。邊國至境，四鄰莫救，二患也。先盡民力無用之功，賞賜無能之人，民力盡於無用，財寶虛於待客，三患也。仕者持祿，游者愛佼，君脩法討臣，臣懾而不敢拂，四患也。君自以爲聖智而不問事，自以爲安彊而無守備，四鄰謀之不知戒，五患也。所信者不忠，所忠者不信，六患也。畜種菽粟，不足以食之，大臣不足以事之，賞賜不

能喜，誅罰不能威，七患也。以七患守城，必無社稷；以七患守城，敵至國傾。」（在墨子書中，我們又可見墨子嘗勸人養武士。墨子貴義篇：「子墨子謂公良桓子曰：『衛，小國也，處於齊晉之間，猶貧家之處於富家之間也。貧家而學富家之衣食多用，則速亡必矣。今簡子之家，飾車數百乘，馬食菽粟者數百匹，婦人衣文繡者數百人。若取飾車食馬之費，與繡衣之財以畜士，必千人有餘。若有患難，則使百人處於前，數百於後，與婦人數百人處前後，孰安？吾以爲不若畜士之安也。』」此所謂士，明是武士。

於此可見墨子與孔子之一大不同處。孔子是「俎豆之事，則嘗聞之矣。軍旅之事，未之學也。」而墨子則講軍旅之事，而瞧不起俎豆之事之繁文縟節。墨子書中，有講守備兵法者二十篇。蓋此爲其團體之衣食之資，與儒之禮樂同。

墨子公輸篇說：「公輸般九設攻城之機變，子墨子九拒之。公輸般之攻械盡，子墨子之守圉有餘。」墨子備城門以下，多講守備之法，及守備器械。蓋武士原本爲打仗專家，及後因戰爭器械進步，武士中如墨子所領導之團體，且亦爲製造戰爭器械之專家。遇參加戰事時，則皆擕其新式器械加入。如墨子所說：「臣之弟子禽滑釐等

三百人已持臣守圉之器在宋城上而待楚寇矣。[二三]墨子等既精於製造器械，則對於物理學算學等之知識必亦較進步；所以墨經中有關此方面之研究。

（十三）論儒俠之共同道德

儒墨雖不同，而皆爲實技藝材能之專家。有權力者皆可臨時用之。如一時無人用之，則卽有失業之象。孟子說：[二四]「孔子三月無君，則皇皇如也。出疆必載贄。」[二五]『古之人三月無君則弔。』[二六]『士之失位也，猶諸侯之失國家也。』[二七]『士之仕也，猶農夫之耕也。』（孟子滕文公下）其求用之急可見。至於墨之亦爲人用，則呂氏春秋上德篇所記墨者鉅子孟勝事，最可證明。孟勝受了楚國陽城君之委託，替他守國。[二八]『毀璜以爲符，約曰：「符合聽之」』後來陽城君犯了罪，出走於外。[二九]荆收其國。孟勝曰：「受人之國，與之有符。今不見符，而力不能禁，不能死，不可。」其弟子徐弱諫孟勝曰：「死而有益陽城君，死之可矣。無益也，而絕墨者於世不可。」孟勝曰：「不然，吾於陽城君也，非師則友也；非友則臣也。不死，自今以來，求嚴師必不於墨者矣。求賢友必不於墨者矣。求

良臣，必不於墨者矣。死之所以行墨者之義，而繼其業者也。』這就是說：我們受人之託，須忠人之事。否則墨者之招牌一壞，以後再沒有人敢用墨者了。孟勝果死之。『弟子死之者八十三人。』受人之託，忠人之事。當時所謂『士爲知己者死，女爲悅己者容。』（戰國策趙策） 後世所謂『食王的爵祿，報王的恩。』此乃士之道德，武士固如此；文士亦然。文士若只教書相禮，原沒有大干係。但若做官有職守，或有守土之責時，則其責任，亦卽重大了。『曾子曰：「可以託六尺之孤，可以寄百里之命，臨大節而不可奪也，君子人與，君子人也。」』（論語泰伯） 文士既做官守土，則往往亦須參加軍事。『君子曰：謀人之軍師，敗則死之；謀人之邦邑，危則亡之。』（禮記檀弓） 此可見文士方面亦謂受人之『託』『寄』，或爲人辦事，皆須盡忠爲之，如有不濟，則須以身殉之。左傳所記子路死衛亂事甚詳。衛太子蒯聵欲復國，與其姊衛大臣孔悝之母，定計入於孔悝家中。『迫孔悝於廁，强盟之，遂劫以登臺。欒寧將飲酒，炙未熟，聞亂，使告季子。』季子卽子路，時爲孔氏宰。『季子將入，遇子羔將出，曰：「門已閉矣。」季子曰：「吾姑至焉。」子羔曰：「弗及，不踐其難。」季子曰：「食焉不避其難。」子羔遂出。子路入，及門。

公孫敢門焉曰：「無入爲也。」季子曰：「是公孫也，求利焉而逃其難。由不然，利其祿必救其患。」有使者出乃入曰：「太子焉用孔悝，雖殺之，必或繼之。」且曰：「太子無勇，若燔臺半，必舍孔叔。」太子聞之懼，下石乞孟黶敵子路，以戈擊之，斷纓。子路曰：「君子死，冠不免。」結纓而死。孔子聞衞亂，曰：「柴也其來，由也死矣。」（左傳哀公十五年）子路爲孔氏宰，以死救孔悝；此可與孟勝死陽城君難事，先後輝映。不過儒士對於死難一點，似有時不如俠士之板執。孟子說：『可以死，可以無死，死傷勇。』（孟子離婁下）蓋儒家注重『時中』，『可以死，可以無死，』須視當時情形而定，不能執一一定的規律，以應一切的事變。如此次衞亂，子羔卽以爲『弗及，不踐其難。』而子路則以爲『食焉，不避其難。』蓋子羔純爲儒而子路則近於俠也。（子路似原係俠士出身，詳下）孔子亦知之，故聞衞亂卽曰：『柴（卽子羔）也其來，由也死矣。』

士如受某人之用，則卽忠於其事。反之如未受某人之用，則士對之亦無任何義務。如公山弗擾以費叛，召孔子，孔子欲往。佛肸以中牟叛，召孔子，孔子亦欲往。後世對此，頗有懷疑孔子何以欲往從叛逆者。但孔子在當時雖亦受弟子之責難，而弟子未

有以君臣之義責之者。因孔子並未爲季氏及趙氏之臣，故對之亦無任何義務也。

有權力者對於士，可以臨時用之。士對於用之者之義務，亦只對於其所託之事，或對於在其用之之時所發生應辦之事，盡忠竭力而止。如孟勝受陽城君之託，只守國一事。如有符來，孟勝將「國」交出即止。但因無符來，又不能禁止別人收國，所以孟勝非「死之」不可。又士之報用之者之程度，亦視用之者之待遇若何而異。『孟子告齊宣王曰：「君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。」』下文孟子又與宣王辯論在如何情形之下，臣方與舊君有服。（孟子離婁下）子思亦論此事。（見禮記檀弓）戰國時有名的俠士豫讓亦說：「范中行氏以衆人遇臣，臣故衆人報之。知伯以國士遇臣，臣故國士報之。」（戰國策趙策）可見這一方面之道德，在儒俠均是一樣。

（十四）論墨家與普通俠士不同之處

墨家雖出於俠，而與普通的俠，有不同處。亦猶儒家雖出於儒，而與普通的儒，亦

有不同處。墨家與普通的俠不同處，大約有三點可說。

（一）俠士爲幫人打仗專家，而墨家者流爲有主義的幫人打仗專家。墨子非攻，專替被攻者之弱小國家打仗。如公輸篇所說，墨子聞楚將攻宋，卽趕緊自往楚國勸止攻宋，並先遣其弟子三百人持其守具在宋城上，等候楚兵。墨子備城門以下二十篇，大約皆講守備之器械及守備之法。攻人之器械及攻人之兵法，墨子特意不講。

（二）墨子不僅爲有主義的打仗專家，且亦進而講治國之道。墨子魯問篇云：

『子墨子曰：翟嘗計之矣。翟慮耕而食天下之人矣。盛，然後當一農之耕，分諸天下，人不能得一升粟。藉而以爲得一升粟，其不能飽天下之飢者，旣可睹矣。翟慮而衣天下之人矣。盛，然後當一婦人之織，分諸天下，人不能得尺布。藉而以爲得尺布，其不能煖天下之寒者，旣可睹矣。翟慮被堅執銳，救諸侯之患。盛，然後當一夫之戰。一夫之戰，其不御三軍，旣可睹矣。翟以爲不若誦先王之道，而求其說，通聖人之言，而察其辭。上說王公大人，次匹夫徒步之士。王公大人用吾言，國必治。匹夫徒步之士用吾言，行必脩。』『被堅執銳，救諸侯之患，』正是普通俠士之行爲。墨子以爲此不過一夫之勇，

故更進而講求治國平天下之道。此亦正如儒家者流，自講求禮樂制度，進而講求治國平天下之道也。墨子於此點，似受孔子儒家影響。故淮南子要略云：『墨子學儒者之業，受孔子之術。』

(三)俠士之團體中本自有其道德，墨子不但實行其道德，且將此道德系統化，理論化，並欲使之普遍化，以爲一般社會之公共的道德。關於此點，下文當詳述之。

(十五)論儒家墨家之教義之社會的背景

士之階級之人，爲社會上之流動分子。在貴族政治時代，貴族及在官者，下及庶民，皆世守其業。貴族世有其士，世治其民。在官者之專家及庶民，世辦其事，世奉其君，並無流動分子。及貴族政治崩壞，乃有失去世業之流民，以構成士之階級。此失去世業之流民，大約可分爲二種：一爲昔日在官之專家，如祝宗卜史，禮官樂工，而今失職者，或爲昔日之貴族而今失勢者。此等上層失業之流民，多成爲儒士。其原業農工之下層失業之流民，多成爲俠士。猶之今日知識階級之人，多來自社會之中上層；而當

匪當兵者，多來自社會之下層。故儒士所擁護之制度，及所行所講之道德，多當時上層社會所講所行者。而俠士所擁護之制度，及所講所行之道德，多爲當時下層社會所講所行者。在此方面，儒士與俠士不同。儒家出自儒士，將儒士所擁護之制度，及其所講所行之道德，系統化，理論化，並欲以之普遍行於一般社會。墨家出自俠士，亦將俠士所擁護之制度，及其所講所行之道德，系統化，理論化，並欲以之普遍行於一般社會。所謂『各欲以其道易天下。』在此方面，儒家與墨家又正相同。

儒士多來自社會上層之失業流民。此可於孔子、孟子之起居排場中見之。墨子備梯篇說：『禽滑釐子，事子墨子，三年，手足胼胝，面目黧黑。役身給使，不敢問欲。子墨子其哀之，乃管酒塊脯，寄於大山，昧菜坐之，以醮禽子。』墨子師弟起居之簡單刻苦，以視孔子之『以吾從大夫之後，不可徒行。』（論語先進）『食不厭精，膾不厭細。』『沽酒市脯不食。』（論語鄉黨）及孟子『後車數十乘，從者數百人』（孟子滕文公下）之排場，所差甚大。墨子貴義篇說：『子墨子南游於楚，見楚獻惠王。獻惠王以老辭。使穆賀見子墨子。子墨子說穆賀。穆賀大悅，謂子墨子曰：「子之言則誠善矣，而君王天下之大

王也，毋乃曰，賤人之所爲，而不用乎？』墨子之道，爲賤人之所爲，則其所主張之制度，及所講所行之道德，乃近於下層社會者，可以見矣。

兼愛爲墨家最有名之學說。其最後目的，欲使天下人皆視人如己，互相幫助。『以兼爲正，是以聰耳明目，相與視聽乎。是以股肱畢強，相爲動宰乎。而有道肆相教誨。是以老而無妻子者，有所侍養，以終其壽。幼弱孤童之無父母者，有所放依，以長其身。』（兼愛下）大約俠士之團體中，皆主『有福同享，有馬同騎，』墨子所領導之團體中，似確講並行此道德。墨子耕柱篇說：『子墨子游荊耕柱子於楚。二三子過之，食之三升，客之不厚。二三子復於子墨子曰：「耕柱子處楚無益矣。二三子過之，食之三升，客之不厚。」子墨子曰：「未可知也。」毋幾何，而遺十金於子墨子曰：「後生不敢死，有十金，願夫子之用之也。」子墨子曰：「果未可知也。」』此可見墨子所領導之團體中，皆有錢大家花，有飯大家吃也。又魯問篇，墨子謂弟子曹公子云：『今子處高爵祿，而不以讓賢，一不祥也。多財而不以分貧，二不祥也。』以富濟貧，亦墨子所領導之團體中所講所行之道德。此道德卽後世之『俠義』。團體中亦講之行之。墨家兼愛之

教，卽將此道德理論化，並欲以之普遍化於一般社會也。儒家持其宗法之觀點，故主張愛有差等，以爲如愛無差等則不足以別親疏。故曰：『墨氏兼愛，是無父也。』（孟子滕文公下）

孔子弟子中，子路似係一俠士出身者。史記謂：『子路性鄙，好勇力，志伉直，冠雄雞，佩猳豚，陵暴孔子。孔子設禮，稍誘子路。子路後儒服委質，因門人請爲弟子。』（仲尼弟子列傳）集解徐廣引尸子曰：『子路，卞之野人。』據此，則子路出身於下層社會，並先爲俠士甚明。『冠雄雞，佩猳豚，』似爲當時俠士之服飾。子路爲孔子弟子後，其以前所學，仍未盡改。如孔子以軍旅之事爲『末之學』，而子路則喜軍旅。他的抱負是：『千乘之國，攝乎大國之間，加之以師旅，因之以饑饉，由也爲之，比及三年，可使有勇，且知方也。』（論語先進）他又『願車馬衣輕裘與朋友共，敝之而無憾。』（論語公冶長）皆俠士道德，孔子對於他，大概很看不慣。他所以說『由也好勇過我，無所取材。』（論語公冶長）又說『野哉由也。』（論語子路）又說：『爲國以禮，其言不讓，是故哂之。』（論語先進）子路死時之慷慨捐生，亦近俠士，詳上。

尙同爲墨家之政治學說，其說以爲政府之起原，乃人鑒於無主則亂之害，『是故選天下之賢可者，立以爲天子。』天子政長既立，則其下皆須絕對服從之。『上之所是，必皆是之；所非，必皆非之。』（墨子尙同上） 此對上絕對服從之道德，亦似爲俠士之團體中所講所行者。墨子所領導團體中，以鉅子爲首領，衆皆從其號令。呂氏春秋記孟勝將死陽城君之難，『使二人傳鉅子於田襄子。孟勝死，弟子死之者八十三人。二人已致令於田襄子，欲反死孟勝於荆，田襄子止之曰：「孟子已傳鉅子於我矣。」不聽，遂反死之。墨者以爲不聽鉅子。』（上德篇） 又腹䵍爲墨者鉅子，其子殺人，秦惠王已赦之。『腹䵍對曰：「墨者之法，殺人者死，傷人者刑，此所以禁殺傷人也。夫禁殺傷人者天下之大義也。王雖爲之賜，而令吏弗誅，腹䵍不可不行墨者之法。」不許惠王，而遂殺之。』（呂氏春秋去私篇） 此皆可見尙同爲墨子所領導團體中之道德，卽後世『俠義』團體中亦繼續行之。儒家依其宗法之觀點，以父子之關係，例君臣之關係，故在其心目中，治者對於被治者之關係，不若此嚴峻。又墨子尙同篇中所說：『選天下之賢可者，立以爲天子，』初視之，似頗突兀，因中國政治哲學中向無此說也。若知此說本出

於俠士團體中所行之道德，則可知其並非自天降下。蓋俠士團體之首領，其第一次固可由推選而來。後世『俠義』團體中，如水滸傳中所說晁蓋宋江之取得首領地位，亦皆由推選來也。

信有有人格的上帝及鬼神之存在，能賞善罰惡，本爲下層社會之人之信仰，至墨子時，因當時經濟，政治，社會思想，各方面所起之變化，此等舊信仰亦漸不能維持人心。墨子以爲世亂之源，起於此等舊信仰之失墜，故竭力提倡此等舊信仰，而有天志明鬼等學說。此亦猶儒家者流以爲世亂之源，起於傳統的制度之崩壞，故竭力擁護傳統的制度，而有正名等學說。皆不悟舊信仰之失墜及舊制度之崩壞，乃世變之結果，而非其原因。在此方面，儒墨同爲守舊的。不過一守原來上層社會之舊，一守原來下層社會之舊耳。

節葬短喪，亦爲就下層社會之人之觀點所立之主張。蓋厚葬久喪，自下層社會窮人之觀點視之，尤爲有更改之必要。蓋下層社會之窮人，既窮而又須每日工作，方能餬口。厚葬則須多花錢，久喪則妨礙作事。不如富人之有錢，有閒，多花錢無大關係，

不作事亦無大關係。墨子純就此觀點立論，以反對厚葬久喪。且創爲新制，以資遵守。墨子節喪下云：「子墨子制爲葬埋之法，曰：『棺三寸，足以朽骨。衣三領，足以朽肉。掘地之深，下無菹漏，氣無發洩於上。壟足以期其所則止矣。哭往哭來，反從事乎衣食之財，佴乎祭祀，以致孝於親。』」此明言墨子制爲葬埋之法，則此法爲新制也。節葬下又云：「『今執厚葬久喪者言曰：厚葬久喪，果非聖王之道；夫胡說中國之君子，爲而不已，操而不擇哉？』」由此更可知墨家所主張乃墨子就下層社會窮人之觀點所立之新制；儒家所主張，乃當時上層社會之君子所應行之成規。

節用非樂，亦就下層社會窮人之觀點，以反對上層社會之人之奢侈享受。儒家則就上層社會之人之觀點，以主張貴賤之分，禮樂之用。

墨子所領導之團體，亦爲製造戰爭器械專家。故墨經中有關於物理學算學等方面之研究，上文已詳。因有此研究，故亦有就此研究推衍而純講推理方法之處。故墨經中亦講及邏輯及知識論方面之問題。

就以上所論，則儒家墨家之所以不能同，而立於相反的地位，實有必然的理由。

在當時墨翟與孔子並稱，亦非無故；蓋二人所代表之學派，皆具有甚深的社會背景，及甚大的社會勢力也。後儒家得勢，墨家不振，亦有其必然的理由。蓋歷代之統治者，無論其出身如何，一爲統治者，即爲上層社會之人，故必用就上層社會觀點立論之政治社會哲學也。然墨家雖不振，而俠士之團體，及其中所講所行之道德，則仍繼續存在。後世水滸傳等小說中所寫，及後世祕密會社中所有之人物道德，是其表現也。不過此等人常被壓於社會之下層，爲『士君子』所不道而已。

自晚周至清末，中國社會，未有大變。儒士俠士，皆繼續存在，皆攜其技藝才能，以備有權力者之用之。即如水滸傳中之人物，其最後志願，亦爲願受招安，以圖『上進』。又如黃天霸之『改邪歸正，』是其例也。所謂『學成文武藝，賣於帝王家。』此一般『士』之心理也。

其有雖有技藝材能，而不屑，或不願『賣於帝王家』者，則爲隱士。道家之學，即出於隱士，已詳於余之中國哲學史中。孔子一生，屢與隱士接觸。論語中所記『有若無，實若虛』『犯而不校，』『以德報怨，』大約即此等人之主張也。

此外陰陽家者流，出於方士；名家者流，出於辯士；法家者流，出於法術之士；當別論之。

原儒墨補

在原儒墨一文中，我說：儒家出於文士，墨家出於武士，換言之，卽儒家出於儒；墨家出於俠。但儒之一字，在晚周較早的書中固常見，而俠之一字則在晚周較晚的書中，方始見。如果在晚周較早的書中，未見俠字，我們何能斷定在墨子以前或其同時卽有俠？如果我們不能斷定在墨子以前或其同時卽有俠，我們何能說墨家出於俠？這一點我們須首先討論。

在原儒墨一文中，我所謂俠或俠士，本來是指以幫人打仗爲職業之一種人。我們現在所需要者，是證明在墨子以前或其同時有這一種人。只要在墨子以前或其同時有這一種人，我們在原儒墨一文中所持之見解，卽仍可持之。至於此種人在當時是否稱爲俠，則係另一問題，對於我們在原儒墨一文中所持之主要見解，無大關係。

管子小問：『公曰：「請問戰勝之器。」管子對曰：「選天下之豪傑，致天下之精材，來天下之良工，則有戰勝之器矣。」』『公曰：「然則取之若何？」管子對曰：「假而禮之，厚而勿欺，則天下之士至矣。」』又管子立政九敗解：『人君唯勿聽兼愛之說，則視天下之民如其民，視國如吾國，如是則無幷兼攘奪之心，無覆軍敗將之事。然則射御勇力之士不厚祿，覆軍殺將之臣不貴爵。如是則射御勇力之士出在外矣。我能毋攻人可也，不能令人毋攻我。彼求地而予之，非吾所欲也，不予而與戰，必不勝也。彼以教士，我以敺衆；彼以良將，我以無能，其敗必覆軍殺將。』此所謂『天下之豪傑，』『天下之士，』及『射御勇力之士，』在『天下』隨便往來，有貴爵，『假而禮之，』厚祿，『厚而無欺，』則雖在『天下』者，亦可『取之』使來。如無此則雖在本國者，亦必『出在外矣。』照行徑看來，這種人正我們所說之以幫人打仗爲職業之武專家或武士。又孟子謂齊宣王曰：『抑王興甲兵，危士臣，然後快於心與？』（孟子梁惠王）墨子謂：『昔者越王勾踐好勇，教其士臣三年。』（墨子兼愛下）此皆『士』『臣』並稱，將『士』與『臣』分爲兩類。或者『臣』乃君上自屬之人民，『士』乃招來之武士。

此點雖不敢十分確定，但就管子所說觀之，則當時實有以幫人打仗爲職業之武事家或武士。此種武士在貴族政治未崩壞之時不能有。在貴族政治未崩壞時，出兵打仗，貴族各率其民，貴族卽是將帥，庶民卽是兵卒。必在貴族政治崩壞以後，社會上方有含有自由職業性質之流動分子。文士武士卽其中之二大流品，

關於上所引管子二段，尚有兩點須插入說明。第一點卽：小問一段雖可認爲係記述管子之言，但立政九敗解一段則明係墨家兼愛非攻之學說已行後之情形，何足以證明關於墨子以前或其同時之事？關於這一點，我們須知戰國時代乃春秋時代之延長。戰國時代所有之社會情形，大概在春秋時代卽已有之。不過戰國時代之社會變化，在性質上比春秋時代深刻，在範圍上比春秋時代擴大。戰國之於春秋，雖『踵事增華，變本加厲，』然實如『大輅之於椎輪』也。固然若只有立政九敗解一段，我們不能對於關於墨子以前或其同時之事，有所斷定，但與小問一段聯起來看，則二段卽可互相證成。

尚須插入說明之第二點卽：照立政九敗解一段所說，則兼愛非攻之學說，對於

『射御勇力之士』甚不利，因此種學說行，則此種人將無事可作也；墨家正提倡此種學說。何得謂墨家出於此種人？關於此點，我們須聲明。我們只說墨家出於此種人，並非以爲墨家之徒只卽是此種人。墨家與普通武士不同之處，我在原儒墨一文中已詳加說明。墨子出於武士，而主張與武士不利之學說，正如孔子雖出於以教書相禮爲職業之文士，而卻不以禮之繁文縟節爲可貴。如孔子云：『禮與其奢也寧儉。』(論語八佾) 又云：『禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？』(論語陽貨) 如專就相禮之職業說，則禮文愈繁，相禮者愈有事做。但孔子卻不主張禮以繁爲貴者，因孔子雖出於文士，而卻非只卽文士也。兼愛本武士之道德；非攻乃當時普通的主張。但別家主張非攻，不過止於口說。墨家則有有組織的實力，以推行此主張。墨家之團體，能實際參加戰事，且有自製之守具，代被侵略者守禦，以抵制強者之侵略。此乃事實。吾人對於此事實，可有兩種看法：一種看法卽以爲兼愛非攻之學說，及抵制侵略之團體組織，皆墨子所手創，前無古人，非有所因襲；此卽傳統的看法。第二種看法則以爲凡一種學說之發生，必有其社會的背景，一種組織之成立，必有其社會的根據；故

墨家之學說組織，亦有所因襲；此卽吾人所持之看法。依此看法，則墨家之團體組織，非爲前無古人之新創，乃當時本有此等團體，而墨家之團體，乃其中之有主義者。此等『能征慣戰』之團體，只可於武士中求之。

至於墨家之團體以外之其他無主義的武士團體，先秦書中，亦間有述及者。呂氏春秋說：『昔者秦繆公乘馬而車爲敗，右服失而野人取之。繆公自往求之，見野人方將食之於岐山之陽。繆公歎曰：「食駿馬之肉而不還飲酒，余恐其傷汝也。」於是徧飲而去。』後一年秦晉韓原之戰，『晉人已環繆公之車。』『野人之嘗食馬肉於岐山之陽者三百有餘人，畢力爲繆公疾鬭於車下，遂大克晉。』（仲秋紀愛士）此三百餘人，似卽是一種武士團體。此段我在原儒墨中未引，因爲此所謂野人安知非卽鄉下農民，先時吃過繆公馬肉，後而被徵發應戰者。由此言之，則此所謂野人，不必卽是武士。不過繆公所失馬不過右服一匹，安能供三百餘人之食？且農人食馬，何必去岐山之陽？或者食繆公之馬者，乃一三百餘人之流動武士團體，繆公不罰此團體而又賜之酒。及韓原之戰，此團體之武士從戰，因感激而特別奮勇。其食馬與從戰皆團體的

行動。如此解釋，亦尙合理。

盜跖似乎也是一個武士團體之首領。莊子盜跖說盜跖是柳下惠之弟，『從卒九千人，橫行天下，侵暴諸侯。』此說雖不必可靠，但其人總在孟子以前或其同時，因爲孟子曾說及他（孟子盡心上）。他的『從卒』雖未必卽有九千，但亦必有相當之衆。他所領導之團體之內部，是極有組織的。呂氏春秋說：『跖之徒問於跖曰：「盜有道乎？」跖曰：「奚啻其有道也！夫妄意關內中藏，聖也；入先，勇也；出後，義也；知時，智也；分均，仁也。不通此五者而能成大盜者，天下無有。」』（仲冬紀當務）他的團體之內部組織，是道德的，所以莊子胠篋說：『跖不得聖人之道不行。』尤可注意者，卽其在團體內實行『分均』，此卽所謂『有福同享，有馬同騎，』乃武士團體中所有之道德也。因講墨子而連及盜跖，似乎不倫不類。但依我們的看法，墨子與盜跖實乃武士之兩極端代表。盜跖如受了『招安』，『改邪歸正，』率其徒衆『到邊疆上一槍一刀，圖個封妻蔭子，』他便成爲普通的武士。他如再進一步，計劃把他的團體內所行之道德，推行於全社會，並依其主義參加戰事，他便成爲墨子。

上所述係有組織可見之武士團體。此外武士之以個人著名者甚多，如孟子所稱之北宮黝孟施舍俱以善『養勇』得名。又呂氏春秋說：『齊之好勇者，其一人居東郭，其一人居西郭，卒然相遇於塗曰「姑相飲乎？」觴數行，曰：「姑求肉乎？」曰：「子肉也，我肉也，尙胡革求肉爲？」於是具染而已因抽刀而相啖，至死而止。』（仲冬紀當務）此以自己之肉『與朋友共』實行武士道德之極端的例也。呂氏春秋又說：『戎夷違齊如魯天大寒而後門，與弟子一人宿於郭外。寒愈甚，謂其弟子曰：「子與我衣，我活也，我與子衣，子活也。我，國士也，爲天下惜死。子，不肖人也，不足愛也。子與我子之衣。」弟子曰：「夫不肖人也，又惡能與國士衣哉？」戎夷太息歎曰：「嗟乎！道其不濟矣夫！」解衣與弟子，夜半而死。弟子遂活。』（恃君覽，長利）此乃一未得志之士之流浪圖，觀戎夷之『遂解衣與弟子，』知其先之不欲解衣之眞『爲天下惜死。』其命弟子解衣，及後自解衣，皆實行一切『與朋友共』之道德。此段雖未明言戎夷爲武士，但就其言行觀之，似可以爲其是。

大概在晚周無論文士武士，均只稱爲士，或均可只稱爲士。士在當時，本爲以賓

技藝材能爲餬口之人之通稱。此等技藝材能，大別爲文武兩途，所謂『文能安邦，武能定國』者。此等人在社會上之地位，比一般庶民高，故往往與庶民分別言之。如管子謂，『官長任事守職，士修身功材，庶人耕農樹藝。』（五輔）荀子謂：『好士者强，不好士者弱。愛民者强，不愛民者弱。』（議兵篇）但若以民指非君上非貴族之人，則士亦爲民而居其首，所謂士農工商者是。管子小匡及國語齊語所說士農工商，各『定』其『居』各『成』其『事』之制度，雖不必係齊桓公及管仲所眞已施行者，然其議論乃承認當時社會之新興事實，乃當時新社會之反映，則可斷言。此新社會乃以後二千餘年社會之輪廓，截至清末止，其中雖有小變而大體則仍舊也。所須注意者，即先秦所謂士，可指文士亦可指武士。管子問，說『問士之有田宅，身在陳列者，幾何人，餘子之勝甲兵，有行伍者，幾何人。』孟子謂齊宣王：『抑王興甲兵，危士臣，構怨於諸侯，然後快於心與！』（孟子梁惠王）墨子謂：『昔者越王勾踐好勇，教其士臣三年。』（墨子兼愛下）此所謂士皆武士也。

墨子非鬭，似與武士不合。然見侮則鬭，乃士之道德，非只武士之道德。呂氏春秋

謂：『齊王謂尹文曰：「寡人好士。」尹文曰：「願聞何爲士。」王未有以應。尹文曰：「今有人於此，事親則孝，事君則忠，交友則信，居鄉則悌，有此四行者，可謂士乎？」齊王曰：「此眞所謂士矣。」尹文曰：「王得若人，肯以爲臣乎？」王曰：「所願而不能得也。」尹文曰：「使若人於廟朝中，深見侮而不鬬，王將以爲臣乎？」王曰：「否！夫見侮而不鬬，則是辱也；辱則寡人弗以爲臣矣。」』（先識覽正名）見侮則鬬，乃士之一重要道德，儒家仍主張士須有此道德，故『子夏之徒』謂墨子曰：『狗豨猶有鬬，惡有士而無鬬矣？』（墨子耕柱）墨子主張非鬬，宋牼更進而主張『見侮不辱。』但吾人不能因此而否認墨家之出於士，故亦不能因此而否認墨家之出於武士。且鬬爲個人之自由行爲。墨子注重紀律組織，其先儒家而非鬬，或卽因此，亦未可知。

墨家非鬬，而戰國後期之俠則極好鬬。見侮則鬬之道德，俠最能行之。墨家有有組織之行動，而俠之行動，則多屬個人的。韓非子曰：『行劍攻殺，暴憿之民也，而世尊之曰：磏勇之士。活賊匿姦，當死之民也，而世尊之曰：任譽之士。』（韓非子六反）又曰：『今兄弟被侵，必攻者，廉也；知友辱，隨仇者，貞也。廉貞之行成，而君上之法犯矣。』故『儒

以文亂法，俠以武犯禁。』（韓非子五蠹）此等之俠，乃武士之一種。在原儒墨一文中，我以俠士指武士，就俠之一字在當時之意義言，實有未當。但就後來俠之一字之一般的意義言，則求一字與儒相對，可以表示武士之特性者，實以俠字爲較適。司馬遷曰：『今游俠其行雖不軌於正義，然其言必信，其行必果，已諾必誠，不愛其軀，赴士之阨困，既已存亡死生矣，而不矜其能，羞伐其德。』（史記游俠列傳）此爲俠字在後來所提示之一般的意義，而武士之美德特性，已大半可以表示。此所以在原儒墨一文中，以俠士與儒士對稱也。

爲免除誤會計，原儒墨一文中所謂俠士，可直以武士稱之。淮南子引楚人俠非之言曰：『武士可以仁義之禮說也，不可刦而奪也。』（道應訓）是武士亦已有之名詞。

但武士之名，究爲少見；而儒之名則常見。雖在許多地方，士明指武士，然武士之名少見之事實，似究可證明在先秦社會中，武士與儒士，不能有同等重要的地位。關於此點，吾人須注意者，即中國書中關於社會情形之記載，向來極少。先秦書中即言及儒亦多係指儒家之儒，而非指儒家所自出之儒士之儒。在先秦書中，若除去儒家

之儒，則儒士之儒亦未爲甚多見。

在原儒墨一文中，我以爲諸子皆出於士之階級，而士之階級之興起，乃由貴族政治之崩壞，在官專家之失業。但若果如此，則在官專家之衆，宜莫過周室。如此則諸子之興，應在王室所在之地，何以遠在鄒魯？關於此點，有兩點可說：就第一點言之，周室王官雖最完備，專家雖最多，但宗周殘破，文物喪失，東遷之後，王室規模，已不如前。魯爲周公之後，文物完備，未經殘破。宗周滅後，魯爲東方文化中心，實爲應有之事。就第二點言之，則一種歷史上大運動之興起，固爲環境時勢所造成，而領袖人物，亦關重要。諸子家學之興，孔子開其先路。孔子爲魯人，故鄒魯爲儒家之根據地。以後諸家，均直接間接受儒家之影響，故對於諸子之學之興，鄒魯居重要地位。

在原儒墨一文中，我以爲昔日在官之專家，如祝宗卜史，禮官樂工，而今失職者。或爲昔日之貴族而今失勢者，此等上層失業之流民，多成爲儒士；其原業農工之下層失業流民，多成爲武士。但在貴族政治未崩壞以前，出兵打仗，貴族即是將帥；且就世界歷史之一般通例觀之，掌統治權之貴族，必勇敢善戰；何能謂周末失勢貴族，多

能文而不武？關於此點，吾人須注意者，即掌統治權之貴族，其取得統治權，原憑優勢武力。故在其統治之初，仍保持其勇敢善戰之特性。但其享受既久，日趨墮落，視戰爭爲畏塗，而逐漸失其打仗之技能；此在歷史上例證甚多。左傳記齊魯長勺之戰謂：『齊師伐我，公將戰，曹劌請見，其鄉人曰：「肉食者謀之，又何間焉？」劌曰：「肉食者鄙，未能遠謀。」』（莊公十年）人若世代『肉食』，久之未有不『鄙』者。然既『鄙』之貴族，雖已失其祖宗之『眞才實學』，然其禮儀嫻熟，言談漂亮，則或有過其祖宗者。及其失勢以後，若憑其對於禮儀文辭之知識以餬口，則即成儒士。至於社會下層之人，對於所謂教育，既無緣領受，一旦失業，惟有賣其體力，以爲餬口。在非工業社會之內，賣體力之市場有限。失業之窮人，一部分惟有當兵與當匪，此情形蓋自古已然，非止於今爲烈。當兵之社會下層之人久之專以此爲職業，即成爲武士。

在原儒墨一文中，我以爲在先秦及漢初孔墨並稱，蓋二人所代表之學派皆具有甚深的社會背景，及甚大的社會勢力也。後世以孔子爲至聖先師，以爲文聖人；又於孔子之文聖人之外，以關羽或關羽及岳飛爲武聖人；於『文廟』之外，又立『武

廟。[註三]實則依其在歷史中之地位，孔子固可爲後世之文聖人而無愧；但關岳在歷史中之地位，則遠非孔子之比。故以關岳爲武聖人，與孔子抗衡，實爲不類。與孔子抗衡之武聖人之稱，實則惟墨子足以當之。

原名法陰陽道德

(一)論名家之起原

(二)論法家之起原

(三)論陰陽家之起原

(四)論道家學說所受隱士人生態度之影響

(五)論劉歆諸子出於王官之說

在原儒墨一文中，我說：「……道家之學，即出於隱士，已詳於余之中國哲學史中。此外陰陽家者流，出於方士；名家者流，出於辯士；法家者流，出於方術之士；當別論之。」本篇即繼續原儒墨討論此諸家所自出。讀本篇者須先看原儒墨；

(一)論名家之起原

在原儒墨一文中，我說：『名家者流，出於辯士。』依現在我的意見，辯士一名，雖爲先秦書中所常見，但似指一般『能說會道』之人，而非社會上確有一種人稱爲辯士。名家者流，蓋出於訟師。

左傳謂『鄭人鑄刑書，叔向使詒子產書曰：「民知有辟，則不忌於上，並有爭心，以爭於書，而徼幸以成之，弗可爲矣。」』（昭公六年）又謂晉人『鑄刑鼎，著范宣子所謂刑書焉。』孔子批評此事，說：『民在鼎矣，何以尊貴？』（昭公二十九年）。春秋之末各國逐漸公布法律，自守舊底人之觀點觀之，則若有公布之法律條文，則人民必就其條文，『咬文嚼字，』以求獲得利於其自己之解釋。此所謂『民在鼎矣；』所謂『以爭於書，而徼幸以成之。』叔向孔子所慮，果然並不爲過，與子產同時，卽有一專門巧釋法律之專家，卽鄧析。呂氏春秋謂：『鄭國多相縣以書者，子產令無縣書，鄧析致之。子產令無致書，鄧析倚之。令無窮，則鄧析應之亦無窮矣。是可不可無辨也。』（審應覽離謂）。所謂縣書，致書，倚書之確切意義，雖不可甚解，但此段大意，乃謂鄧析對於子產之法令，常予以形式底解釋；於是僅在形式上遵守法令，而作與法令實際違反之事。呂氏

春秋又說：『子產治鄭，鄧析務難之。與民之有獄者約：大獄一衣，小獄襦袴。民之獻衣襦袴而學訟者，不可勝數。以非爲是，以是爲非，是非無度，而可與不可日變。所欲勝因勝，所欲罪因罪。鄭國大亂，民口讙譁，子產患之，於是殺鄧析而戮之。』（審應覽離謂。左傳謂：『鄭駟歂殺鄧析而用其竹刑。』（定公九年）。與此所載不合。不過在當時人之眼光中，鄭析雖不是個好人。所以左傳謂：『鄭駟歂殺鄧析而用其竹刑。君子謂子然於是不忠。苟有可以加於國家者，棄其邪可也。靜女之三章，取彤管焉。竿旄「何以告之」，取其忠也。故用其道，不棄其人。』（定公九年）。依左傳鄭析亦是一個研究刑法之人。他於子產所頒布刑書之外，另擬有一部刑法草案，卽此所謂竹刑。）據此則鄧析之所長，卽對於法律條文，『咬文嚼字』爲利於其所欲使勝之訟者之解釋。所以他能『以非爲是，以是爲非，是非無度，而可與不可日變。所欲勝因勝，所欲罪因罪。』他有此本領，自然『民之獻衣襦袴而學訟者，不可勝數』了。

據此則鄧析爲一訟師甚明。荀子非十二子篇云：『不法先王，不是禮義。而好治怪說，玩琦辭。甚察而不惠，辯而無用，不可以爲治綱紀；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆，是惠施鄧析也。』荀子不苟篇亦曰：『山淵平，天地比，齊秦襲，入乎耳，出乎口，鉤有須，卵有毛，是說之難持者也，而惠施鄧析能之。』呂氏春秋於離謂淫辭

二篇中述當時之詭辯，舉鄧析並及公孫龍。莊子天下篇述辯者之說，舉惠施及公孫龍。可見在當時人之心目中，此三人乃一派也。

呂氏春秋謂：『惠子爲魏惠王制法。爲法已成，以示諸民人。民人皆善之。』（審應覽不屈）。據此則惠施亦法律家也。戰國策引蘇秦曰：『夫刑名之家，皆曰白馬非馬也已。』（趙策）。說者謂刑卽形字，刑名卽形名。此固可通。但亦或因持白馬非馬一類之辯者，先爲訟師，故有刑名之家之稱。此所謂刑名，正如後世所謂刑名之義。此點誠不敢執定。但韓非云『堅白無厚之詞章，而憲令之法息。』（韓非子問辯）。據此則堅白無厚之辯，其原來底實際底用處，乃爲對於法律條文，『咬文嚼字』，作爲種種解釋，以爲爲此辯者自身之利益，如上述鄧析之所爲。呂氏春秋云：『民舍本而事末，則好智，好智則多詐，多詐則巧法令，以是爲非，以非爲是。』（士容論上農）。此言雖未明指鄧析之徒，而鄧析之徒之所爲，實此類也。

莊子中所說辯者之所長，在當時人之心目中，正爲『以是爲非，以非爲是。』莊子天地篇云：『有人治道若相放。可不可，然不然。辯者有言曰：「離堅白，若縣寓。」』

又秋水篇引公孫龍云：『龍少學先王之道，長而明仁義之行，合同異，離堅白，然不然，可不可。』辯者以此得名。其「然不然可不可」之原來底實際底用處，似在關於法律訟獄之事方面，如上文所說。

上文謂堅白無厚之辯，其原來底實際底用處，乃爲對於法律條文『咬文嚼字』，作爲種種解釋，以爲爲此辯者自身之利益。法律條文之可以有種種解釋，其一原因卽吾人言語文字之可有歧義。言語文字可有歧義，呂氏春秋亦曾舉例明之。呂氏春秋云：『荆柱國莊伯令其父視日（原作曰，依孫詒讓校改），曰（原作日，依孫校改）在天。視其奚如，曰：正圓。視其時，曰（原作日，依陳昌齊校改）當今。令謁者駕，曰：無馬。令涓人取冠，曰：進上。問馬齒，曰：齒十二與牙三十。』（審應覽淫辭）。此段有數答不可解，但其大意乃以說明言語文字中之歧義。令人視日，乃欲知時之早暮，而答曰日在天。問馬齒乃欲知馬之年齡，而答曰齒十二與牙三十。此因問中之文字有歧義，故所得之答非所問。呂氏春秋又謂：『齊人有事人者，所事有難而弗死也。遇故人於塗，故人曰：「固不死乎？」曰：「然。凡事以爲利也；死不利，故不死。」故人曰：「子尚可以見人乎？」對曰：「子以死

爲嚬可以見人乎？」（寄廬雜評）。此故人說：『你還可以見人嗎？』此所謂『見人，』乃社會底意義。此齊人說：『我若死了，更不能見人。』此所謂『見人』乃生理底意義。此利用『見人』之歧義以爲辯也。一句有歧義之話，若將其中之歧義分析，則一句話可有許多意義。辯者隨所好而取之，則其所取者，大可非說者之意。

分析語言文字之結果，則見不獨有歧義之名詞，可利用其歧義，以爲辯論，卽無歧義之名詞，亦可有不同底解釋。呂氏春秋述一辯論云：「齊晉相與戰。平阿之餘子，亡戟得矛，卻而去不自快。謂路之人曰：「亡戟得矛，可以歸乎？」路之人曰：「戟亦兵也，矛亦兵也。亡兵得兵，何爲不可以歸？」去行，心猶不自快。遇高唐之孤叔無孫，當其馬前曰：「今者戰亡戟得矛，可以歸乎？」叔無孫曰：「矛非戟也；戟非矛也。亡戟得矛，豈亢責也哉？」平阿之餘子曰：「嘻！」遂反戰。趨尙及之，遂戰而死。」（離俗覽）。在此問答中，路之人所與戟矛之解釋，乃外延底。以爲戟屬於兵器之類；矛亦屬於兵器之類。戟與矛同爲兵。而叔無孫所與戟矛之解釋，則爲內涵底。依此解釋，則戟只爲戟；矛只爲矛，其間無可以相通者。故卽無歧義之名詞，亦可有不同底解釋。如辯者隨所好而

取之，則其所取者，亦可大非說者之意。呂氏春秋云『夫辭者意之表也。鑒其表而棄其意，悖。』（審應覽離謂）。有許多詭辯，都是『鑒其表而棄其意』。司馬談曰：『名家苛察繳繞，使人不得反其意，專決於名，而失人情。』（史記太史公自序）。正『鑒其表而棄其意』之謂。名家者流，如惠施公孫龍之說，雖自有其立足點，固未可以此非之；然其所予時人之印象，則固如此也。

『戟亦兵也，矛亦兵也，』戟與矛同屬於兵之類。若就此爲更進一步之論，則可曰：『戟亦矛也，矛亦戟也。』惠施一派之名家，卽爲此論者。如莊子天下篇所述辯者之論：『犬可以爲羊』『白狗黑，』皆此類之辯論。

『矛非戟也，戟非矛也。』戟只爲戟，矛只爲矛，就此爲更進一步之論，則可曰：『戟非兵，矛非兵。』公孫龍以爲白馬非馬，正此類之辯論。在上述之辯論中，叔無孫本來所予矛戟之意義，或不必爲內涵底。路之人及叔無孫所說矛戟之意義，或均爲外延底。此二人所說，合而觀之，或可作爲惠施『萬物畢同畢異』之說之例。但在『白馬非馬』之命題中，白馬及馬之意義，必爲內涵底。此命題與普通所說『白馬是馬』

之命題」俱可通者，卽因在『白馬是馬』之命題中，白馬及馬之意義，爲外延底，此白馬及馬與彼白馬及馬，意義不同，故不相衝突也。『白馬非馬』之辯論，並不始於公孫龍，如上所引戰國策，蘇秦已引『白馬非馬』之說。又韓非子謂：『兒說，宋人善辯者也。持白馬非馬也，服齊稷下之辯者。』（外儲說左上）。此亦在當時持白馬非馬之說者也。

惠施公孫龍俱爲哲學大家，但利用文字之歧義，以爲辯論者，其結果只爲詭辯，不能爲哲學。但其能引起人對於言語文字分析之興趣，則頗足注意也。

(二)論法家之起原

法家者流，出於法術之士。在戰國之時，國家之範圍，日益擴大。社會之組織，日益複雜。昔日管理政治之方法，已不適用。於是有人創爲管理政治之新方法，以輔當時君主整理國政，而爲其參謀。此等新政治專家，卽所謂法術之士。韓非嘗論法術之士在當時政治上所處之地位。當時之實際底政治趨勢爲君主集權。法術之士爲君主

所獻之政策，其中之一，即爲削貴族，集君權。故法術之士之見用於君主，最爲貴族所不喜。韓非說：「智法之士，與當塗之人，不可兩存之仇也。」又說：法術之士，以其卑賤疏遠之地位與貴族爭，必不能勝。『故資必不勝而勢不兩存。法術之士，焉得不危？其可以罪過誣者，以公法而誅之。其不可被以罪過者，以私劍而窮之。』（以上見韓非子孤憤。）法術之士不但爲貴族所惡；且爲一部分民衆所不喜。韓非說『主用術，大臣不得擅斷，近習不敢賣重。官行法則浮萌趨於耕農，而游士危於戰陣。則法術者，乃羣臣士民之所禍也。人主非能倍大臣之議，越民萌之誹，獨周乎道言也。則法術之士，雖至死亡，道必不論矣。』（以上韓非子和氏）。當時强盛底國家，皆得力於法術之士。但是得用之法術之士，如其所得之君，一旦死亡，則往往被反動底貴族所殺。此所謂法術之士，乃當時之一種專以政治爲職業之專家。法家者流，即出自此中。

呂氏春秋勿躬篇，韓非子外儲說左下說：管仲自以爲對於軍事，外交，理財，治獄，皆非專家，但「君欲霸王，則夷吾在此。」蓋其所長，乃霸王之術，其專家乃政治專家也。韓非說：『當今之士，大臣貪重，細民安亂，甚於秦楚之俗，而人主無悼王孝公之聽，

則法術之士安能蒙二子（吳起商鞅）之危也，而明己之法術哉？此世所亂無霸王也。」（韓非子和氏）。是法術之士亦自以其所長乃霸王之術。管仲雖未必講如以後法術之士所講之『法』『術』，但他亦長霸王之術，爲後世法術之士所引爲同志。且他相齊，霸諸侯，而又死在桓公之前，得以富貴功名終。此又法術之士所認爲最成功者。所以一部分法術之士，遂追奉管仲爲首領，而因有管子之書。

儒家者流，如孔子，孟子，亦皆欲從事政治，雖不講霸，卻亦講王。何以此以政治專家獨歸之法術之士？蓋儒家雖亦講政治，而其所自出之儒，卻非以政治爲職業之專家。戰國諸子，及其成『家』之時，無不談政治。即公孫龍白馬之論，依今觀之，最與政治無關，但他亦『欲推是辯，以正名實而化天下焉』（公孫龍子跡府篇）。不過除法家外，別家多不是自以政治爲職業之政治專家出來，所以他們對於政治之見解，多偏於理想，與實際政治相離甚遠。所謂『迂遠而闊於事情』，中國以後政治，大部分受法家學說支配，因爲他們的學說，乃從實際政治出來，切於實用。

(三)論陰陽家之起原

陰陽家者流，出於方士。古代貴族多養有巫祝術數專家。及貴族政治崩壞，此等專家，『官失其守，』遂流落民間，賣其技藝爲生，卽爲方士。如墨子北之齊，遇日者。日者曰：『帝以今日殺黑龍於北方，而先生之色黑，不可以北。』（墨子貴義篇）。此日者卽當時在民間之術數專家也。司馬遷謂司馬季主卜於長安東市，與宋忠賈誼談，『分別天地之終始，日月星辰之紀，差次仁義之際，列吉凶之符；語數千言，莫不順理。』（史記日者列傳）。此等問題，正陰陽家所討論者也。司馬遷又謂：『自齊威宣之時，騶子之徒，論著終始五德之運。及秦帝而齊人奏之，故始皇采用之。而宋毋忌，正伯僑，充尙，羨門子高，最後皆燕人。爲方仙道，形解銷化，依於鬼神之事。騶衍以陰陽主運，顯於諸侯。而燕齊海上之方士，傳其術，不能通。然則怪迂阿諛苟合之徒自此興，不可勝數也。』（史記封禪書）。此以爲方士傳騶衍之術，而實則騶衍之術，亦出於方士。如所謂五德者，其支配四方（上所引墨子貴義篇一段中卽曾及之），及四時（如呂氏春秋所載月令）之力量，本已有之成說，騶衍不過又以之適用於歷史耳。

方士與儒家所自出之儒士，關係甚密切。蓋儒士爲禮樂專家，而禮樂原來最大之用，在於喪祭。喪祭用巫祝，亦用禮樂專家。此二種人乃常在一處之同事。雖後來儒家，如荀子等，將禮樂中之迷信成分，掃除淨盡，而予之以新意義，新解釋，然儒士原來所用之禮樂，其原來之意義，則與方士所見極近。史記封禪書所載對於名山大川，及諸神之祭祀，爲禮樂專家之事，亦爲巫祝方士之事。封禪書又謂：『孔子論述六藝，傳略言易姓而王，封泰山，禪乎梁父者七十餘王矣。其俎豆之禮不章，蓋難言之。或問禘之說，孔子曰：「不知。知禘之說，其於天下也，視其掌」。』『及後陪臣執政，季氏旅於泰山，仲尼譏之。』巫祝所注意之事，亦有爲孔子所注意。蓋原來儒士與巫祝本有時爲同事也。及秦漢之時，儒士與方士二名常混而不分。其所以如此，雖爲在秦漢儒家與陰陽家混合之結果，然儒士與巫祝本來之關係，自亦爲一因也。

在秦漢儒家之人亦爲陰陽家之人；儒士亦爲方士。例如董仲舒，人即備此四項資格。其書中有求雨止雨之方法，實即方士之方術也。

（四）論道家學說所受隱士人生態度之影響

道家者流，出於隱士。道家與隱士之關係，我在中國哲學史已有詳細論述。（第七章第一節。此節係新增。） 茲僅補述道家學說所受隱士人生態度之影響。

道家出於隱士，故其理想中之人物，為許由務光之徒。此等人對於政治社會，皆取旁觀態度。此態度在道家思想中，隨時皆可見。原來隱士之出此態度，無非欲避世遠害，獨善其身。彼明認彼等出此態度，乃純為其自身打算。所謂『拔一毛而利天下不為。』即楊朱之徒，倡一種學說，以予此態度以理論底根據，其學說所主張，亦不外此。及進一步之道家，則謂：宇宙間諸事物之變化，皆遵循一定底公律。在天然界如此；在人事界亦如此。在人事界中，社會上諸種變動，皆自然得其必得，應得之結果，吾人實只須旁觀以俟之。此意在老子書中，最為明顯。如老子云：『強梁者不得其死。』（四十二章）。蓋『惡人自有惡人磨，』吾人實只須旁觀以待其受『磨。』又云『常有司殺者殺。夫代司殺者殺，是謂代大匠斲。夫代大匠斲者，希有不傷其手矣。』（七十四章）。應該被殺者，若時機已到，自有人殺之，不必我殺之。若時機未到，而我欲強殺之，則不但

不能殺彼，而我且先受其害矣。此亦主吾人對於社會，須持旁觀態度；但其所持理論，與楊朱不同。依此理論，卽身在某事中本身主持某事者，對於其所主持之事，亦宜順其自然底演變，而本身只持旁觀態度。如老子云：『天下神器，不可爲也。爲者敗之，執者失之。』（二十九章）『爲』者，卽作一事之時機，卽所謂客觀底條件，尙未到，而主事者卽欲勉强發動。『執』者，卽一事之時機已過，而主事者尙欲勉强繼續。眞善主事者，對於其所主之事，只持旁觀態度，不爲而任其自然演變，則卽『無爲故無敗，無執故無失。』（六十四章）『無爲而不爲』矣。

再進一步之道家，則在根本上反對一切人爲，以爲現在之社會，卽是人爲之物；其中有罪惡痛苦，乃係當然。假使原來人卽不作一事，則自無社會，而亦無罪惡苦痛。原來之隱士，不過笑儒墨救世之勞而無功。此更進一步之道家，則以爲社會上之有苦痛罪惡，正儒墨一類聖人積極活動之結果。莊子云：『夫施及三王，而天下大駭矣。下有桀跖，上有曾史，而儒墨畢起。於是乎喜怒相疑，愚智相欺，善否相非，誕信相譏，而天下衰矣。』『今世殊死者相枕也，桁楊者相推也，刑戮者相望也，而儒墨乃始離跂

攘臂乎桎梏之間。意!甚矣哉其無愧而不知恥也。』(在宥)。又云:『三皇五帝之治天下,名曰治之,而亂莫甚焉。』『而猶自以爲聖人,不可恥乎,其无恥也。』(天運)。隱士本爲對於社會持消極態度之人,其初不過欲獨善其身。而自隱士出之道家,則進而以爲社會之亂,正持積極態度之人之罪。此乃隱士態度之最大擴充,而『不知愧恥』之譏,加於儒墨,亦孔墨所不及料也。

論語云:『曾子曰:「以能問於不能,以多問於寡。有若無,實若虛,犯而不校。昔者吾友,嘗從事於斯矣。」』(泰伯)。此所謂吾友,不知指何人。但『有若無,實若虛』頗足以表明道家之人生態度;或此卽指早期道家之人,如隱士之流。不過早期道家之持此態度,亦欲全生免害,如莊子人間世所說大木以『無用得終其天年』者。至老子乃就此人生態度,推衍引申,以爲爲天地萬物之根本之『道』亦『有若無,實若虛。』老子云:『道之爲物,惟恍惟惚。惚兮恍兮,其中有象。恍兮惚兮,其中有物。窈兮冥兮,其中有精,其精甚眞,其中有信。』(二十一章)。此類之言,皆所以形容道之『有若無,實若虛』也。

（五）論劉歆諸子出於王官之說

依劉歆七略對於諸子之分派，除儒，墨，名，法，陰陽，道德，六家外，尚有農，縱橫，雜，小說，四家。自舊日所謂道術之觀點，小說家不在『可觀』之列，已爲劉歆所承認，故曰：『其可觀者，九家而已。』雜家本不成家，其書不過百科全書之類。戰國誠多縱橫之士，然未聞有縱橫之學。農家之說，如若呂氏春秋任地辨土所載，則爲關於農業之技術。如有若孟子所述許行之學說，則其說似爲道家或墨家一派之『支與流裔。』此所謂三家在思想史之重要，皆不能與儒墨等六家並論。故依司馬談所說，只取六家，而討論其起原。

自原儒墨及以上所述，可見劉歆諸子出於王官之說，亦非全無歷史底根據。（這一點傅孟眞先生早已注意到，見所著戰國子家敍論。）每一歷史家對於歷史之報告及解釋，往往不免受其自身所處時代之影響。各時代的歷史家所處時代不同，因之其對於歷史上同一事實的看法亦異。後來歷史家的任務，在多數事例中，不是在於推翻或抹殺以

前歷史家對於歷史之報告及解釋；而是在於找出其報告及解釋中，何者爲合於事實，何者爲因其特殊底看法而得來的錯誤底論斷。換言之，後來歷史家的所作，或應作的事情，在多數事例中，不是推翻或抹殺以前歷史家之工作，而是重新修正之，解釋之。這就是我所說『疑古』與『釋古』之別。

劉歆諸子出於王官之說，其主要意思，是有歷史底根據。不過有幾點是因其特殊底看法而得來的錯誤底論斷。他所以有其特殊底看法，則因其受其自身所處時代之影響。在這幾點上我們的見解，與劉歆完全不同。

在第一點上，我們與劉歆不同底，卽是劉歆理想化古代之一點。這一點並不是劉歆個人的錯誤；而實是當時一種底『時代精神』。劉歆及其時人承受了儒家的傳統見解，把原來的周制，理想化了。凡與他們理想化底周制不同之制度，皆認爲不合。他們以爲由在官專家世官世祿之制度變爲在野專家，以自由職業謀生之制度，爲一種錯亂。所以在漢志中充滿了世道凌夷之空氣。這個一般底看法，照我們現在底意見，是完全不對底。在此點我們的看法與劉歆恰正相反。

在漢代中國已是一統底帝國，中央政府的力量很大。一切學問技藝，俱有集中於中央之趨勢，劉歆及其時人自漢以推周，以爲周末一切學術，皆出於『王』官。其實在周之封建政治制度中，每一個諸侯，在他國内，都是一個具體而微底王。每一個國的公室，都是一個具體而微底王室。王有王的『官』，各國的諸侯也各自有其『官』。及貴族政治崩壞，『官失其守』，在官之專家流入民間。這些專家不必皆自王室之官流出。而諸子之學之興，亦更不必出於自王室之官流出之專家。所以我們雖亦以爲諸子之學大都出於『官』，但不必出於『王』官。這是我們與劉歆不同之第二點。

我說諸子之學，『大都』出於『官』；因爲我們所說，都是就當時之一般趨勢而言。當時在官世官世祿之專家，流入民間，各本其所長以爲職業而謀生活。其後各職業之中，有『出乎其類，拔乎其萃』者，爲其職業中所特別注重之道德或行爲所啓示，遂有一貫底學說，欲以『易天下』，此即是諸子之學。諸子出於職業，而職業出於『官』。就當時之一般趨勢，大體言之，固是如此。但如必爲諸子之每家，皆確切指

定一『官』，以為其所自出，則恐未免有穿鑿之處。蓋一則諸子出於『官』乃一種社會演變，自源至流，歷時久遠；自流溯源，有可明者，有不可明者。於其不可明者，亦必為指定一『官』，以為其所自出，則鑿矣。再則春秋戰國之時，社會之組織，日趨複雜；社會有新建設，新需要，人卽有新職業。新職業有不必與舊日之『官』相應者。若有諸子之學，出於此新職業，而亦必為指定一舊日之『官』，以為其所自出，則尤鑿矣。劉歆於九流十家，皆為指一『官』以為其所自出，蓋由於漢人好系統，喜整齊之風尚。吾人於劉歆之說，只取其普通底說法，至於某家必出自某官之特殊底說法，則為吾人所不取。此吾人與劉歆不同之第三點。

劉歆以為古代聖人有完全底知識；及聖人歿而微言絕，於是諸子皆得聖人之一體，『雖有蔽短，合其要歸，亦六經之支與流裔。』莊子天下篇亦同此見解，以為『天下大亂，賢聖不明，』『道術為天下裂，』諸子『各得一察焉以自好。』這些見解，亦出於理想化古代。我們的見解完全與此不同。這是我們與劉歆不同之第四點。

在上面所舉之四點中，我們可見劉歆，因受時代影響，用其特殊底看法，而得來

之錯誤底論斷而我們與其不同之處可以說是我們對於劉歆之修正我們對於諸子起原之說，可以說是修正劉歆之說，而同時予以新解釋。

原雜家

與張可爲君合作

(一)緒言

(二)戰國末至秦漢思想統一運動之歷史的原因

(三)戰國末期之道術統一說

(1)荀子之王制論

(2)莊子天下篇之道術統一說

(3)韓非子『言談者必歸於法』之主張

(四)總論雜家

(五)呂氏春秋

(1)方術統一論

(2)義利論

(一)緒言

這篇文章的主旨，是打算說明在戰國末期到秦漢之際，中國思想界有一種『道術統一』的學說，在思想家與政治家之間流行着。當時的思想家與政治家有一種思想統一的運動。『道術統一』的學說，卽是在這種運動中生出來的。有這種運動，有這種學說，思想界中卽生出一種新的派別。此新派別卽是漢書藝文志所謂『雜家』。

「道術」一詞，照莊子天下篇所與的意義，差不多與西洋有一部分哲學家所謂「眞理」一詞範圍相同。（他們寫這個字的時候，第一個字母，是要用大寫的）大概言之，道術是對道而言，道是萬事萬物的總原理，對於此總原理的知識，就是道術；道術是對於道的知識，故有時亦簡稱曰道。荀子對於此所謂眞理，卽只稱之曰道，而不稱之曰道術。道既然無所不在，所以道術亦是無所不包。人所有的一切知識，以及各家的學說，都可以說是道術的一部分，可以說是從道術分出來的。莊子天下篇說：「道術將爲天下裂。」從道術裂出來的知識或學說，都只是整個的眞理之一部分，卽天下篇所謂「方術。」

凡以爲有如此的道術，而自道術的觀點，以批評，統一各派學說者，其主張我們稱之爲「道術統一」說。不以爲或不說有如此的道術，而從別的觀點，以批評，統一各派學說者，其主張我們稱之爲統一思想或統一方術。

（二）戰國末至秦漢思想統一運動之歷史的原因

自春秋訖漢初，中國歷史的趨勢，在政治方面說，是統治機構由多元的變成一元的，由分散的變成統一的。自春秋時起，尤其是春秋以後，中國舊有的封建諸侯，各把自己的『國』做單位，在國內削滅了貴族，即所謂『家』的勢力，集權中央，在國外則吞併弱小，巧取豪奪，以擴大疆土。這些國家，每一個都在有意地或無意地，企圖完成這統一政治機構的歷史使命，用當時的話說，就是說要企圖去『王天下』。這種趨勢，在戰國末年更為顯著，而一般人也希望這種趨勢能以成為事實。孟子說：『定於一』，正是表示這種希望。

自春秋以降，各家學說的興起，本來都是打算解決當時的各種問題的，都要『救世之弊』。因其所見不同，主張各殊，而又皆求其能得用於君，得行於世，所以就不免爭辯。各家學說愈趨完整，派別之分，越發顯然，爭辯亦日益激烈。春秋時代，孔子只說：『道不同不相為謀。』戰國初期，孟子就主張：『能言距楊墨者，聖人之徒也。』善於『知言養氣』的孟夫子，在那時代，就不得不實行『理論鬬爭』了。

到了戰國末期，統一的局面，已有眉目。一元統治的政治機構的理想，漸漸具體

化。思想界對於百家分歧衝突的局面，亦漸感覺不滿了。第一個使各家都不滿意的，是分析堅白同異的辯者。荀子說辯者之學是「不急之察，』又叫它做『姦』道。他說：『若夫充虛之相施易也，堅白同異之分隔也，是聰耳之所不能聽也，明目之所不能見也，辯士之所不能言也。雖有聖人之知，未能僂指也。不知無害爲君子，知之無損爲小人。』（荀子儒效篇）至於莊子韓非，雖其觀點與荀子不同，學說各異，而其主張取消辯者之學大家倒是一致。莊子從知識論出發，指出所謂『辯者之囿，』說惠施「辯之不足，益之以怪，能服人之口，不能服人之心。』（天下篇）韓非從治國的觀點出發，說：『好辯說而不求其用，濫於文麗而不顧其功者，可亡也。』（韓非子亡徵）這種對於辯者一致的攻擊，卽表示當時人對於各家『理論鬭爭』之厭惡，亦卽是當時思想統一運動之表現。

思想統一運動，其興起大概是由於下列三種情形：

第一，從歷史上看，就統治者說，思想統一是必需的。因爲統治者一方面在決定政策上，必需有一個一貫的理論根據，一方面在政策施行上，也需不受太多的龐雜

不一致的批評，所有的統治者，大概都是主張思想統一的，自戰國至秦漢，政治上既趨向『大統一』，所以統治者亦提倡思想統一。

第二，有許多人相信眞理，尤其是有些哲學家用大寫寫的那個眞理，本來而且只能有一個。既信眞理爲一，則對於各家之學之矛盾分歧，必有人思有以『一』之。

第三，就思想史之發展言，經過一『百家爭鳴』之時代，隨後亦常有一綜合整理之時代。

在此情形之下，戰國末及秦漢之際，思想統一運動，卽應運而生。

在此運動中，有些人對於眞理本來而且只能是一之一點，特別發揮。此等人之主張，卽是此文所謂『道術統一』說。荀子及莊子天下篇都是講『道術統一』說的。雜家的人卽是主張『道術統一』說的，或可說是受『道術統一』說的影響的。他們對於各家的看法，與荀子及莊子天下篇頗相同。他們與荀子的見解，有一部分相同，卽以爲各家各有所『見』，亦各有所『蔽』。他們與莊子一派的人的見解，亦有一部分相同，卽以爲各家之『方術』，皆有得於道術，皆爲道術之一偏。照這個觀點

的看法，他們以爲求眞理的最好的辦法，是從各家的學說，取其所『長』，舍其所『短』，取其所『見』，去其所『蔽』，折衷拼湊起來集衆『偏』以成『全』。秦相國呂不韋就是想用這種辦法來求統一思想的。史載呂不韋會門客作呂氏春秋，『以爲八覽，六論，十二紀，二十餘萬言，以爲備天地萬物古今之事。』（史記呂不韋列傳）漢淮南王劉安，也集合多人作爲淮南內篇，自謂：『非循一迹之路，守一隅之指，能棄其畛絜，斟其淑靜，以統天下，理萬物。』（淮南要略）這種態度明白地是折衷拼湊的態度。這派思想家漢書藝文志稱爲『雜家。』藝文志說：雜家者流，『兼儒墨，合名法，知國體之有此，見王治之無不貫。』呂氏春秋，淮南內篇，藝文志皆列入雜家。據藝文志所載，雜家著作，共有二十家四百三篇之多，但今多已佚。不過除呂氏春秋與淮南內篇之外，其餘雜家著作，大概是所謂『盪者爲之，則漫羡而無所歸心』（語見漢志）者流所作，呂氏春秋與淮南內篇，已很足代表雜家，正如老子莊子足以代表道家。

（三）戰國末期之道術統一說

道術統一說大概在戰國末期已經成立。持此說者有儒道二家。戰國末期道術統一說與道家之興起很有關係。有了『道惡乎往而不存，言惡乎存而不可』的見解，纔會使人覺得當時互相攻擊的學術派別，是可以融會綜合的。老子說：

「道沖（虛也）而用之或不盈，淵兮似萬物之宗。」（四章）

「道者，萬物之奧。」（六二章）

這道，『似萬物之宗』，又是『萬物之奧』，所能包容之多，所能籠罩之廣，一切事物對之，直是『無所逃於天地之間』。道爲萬物之宗，道術爲各家的學說，卽所謂方術者之宗。這是道家的道術統一說，持此說者爲莊子天下篇。

儒家是保存傳統學術，擁護傳統制度的學派。如果我們承認歷史是有延續性的，則一切新學說，新制度，都可以說在舊學說舊制度中，有其萌芽。從這一點看亦可以得到道術統一之觀念。漢書藝文志說九家『亦六經之支流餘裔』，正是用這種看法。所以儒家亦有道術統一說，持之者爲荀子。玆就荀子及莊子天下篇中所見，分別述之。

（1）荀子之王制論

荀子是戰國末期的儒家的大師，當時正是學說派別最複雜的時代。在理論發展上，各個學派，許多系統，已經很完整了；對於異己的學派，相反的主張，了解已深，而同時排斥亦益力。這種情形，自如今看來，也可以說是學術興盛的現象，不過當時人卻大都認爲是一種混亂，是非不分的局面。荀子對於這種局面，尤爲痛恨。他敍述當時的情形說：

「假今之世，飾邪說，文姦言，以梟亂天下，欺惑愚衆，矞宇嵬瑣，使天下混然不知是非治亂之所存者，有人矣」（荀子非十二子篇）

他列舉它囂魏牟，陳仲史鰌，墨翟宋鈃，愼到田駢，惠施鄧析，子思孟軻等六派十二人，以爲他們的學說雖皆『持之有故，言之成理，』但其結果實只足以『欺惑愚衆，』擾亂是非。當時混亂的思想，荀子認爲必須統一，因爲『道』本來是一，而且只能是一。荀子又以爲當時各家各有所見，墨子有見於『用，』宋子有見於『欲，』愼子有見於『法，』申子有見於『勢，』惠子有見於『辭，』莊子有見於『天，』不過他們

所見者，皆不過是『道』之一偏，而不是其大全，所以各家之所見，正成爲各家之蔽。荀子說：

「故由用謂之，道盡利矣；由俗（楊倞曰：「俗當爲欲」）謂之，道盡嗛矣；由法謂之，道盡數矣；由勢謂之，道盡便矣；由辭謂之，道盡論矣；由天謂之，道盡因矣：此數具者，皆道之一隅也。夫道者，體常而盡變，一隅不足以舉之。曲知之人，觀於道之一隅而未之能識也，故以爲足而飾之，內以自亂，外以惑人，上以蔽下，下以蔽上，此蔽塞之禍也。」（荀子解蔽篇）

見乎一隅，不知其爲一隅，而自以爲知道，則必不知道，卽是『蔽於一曲，而闇於大理』，蔽於一曲，是人之大患。荀子說：

「凡人之患，蔽於一曲而闇於大理。治則復經，兩疑則惑矣。天下無二道，聖人無兩心。今諸侯異政，百家異說，則必或是或非，或治或亂。亂國之君，亂家之人，此其誠心莫不求正而以自爲也。妬繆於道，而人誘其所迨也；私其所積，唯恐聞其惡也；倚其所私，以觀異術，唯恐聞其美也。是以與治雖（郝懿行曰：『雖當作離』）走，而是已不輟也，豈不蔽於一曲而失其正求也哉？」（荀子解蔽篇）

知欲不蔽於一曲，辨其是非，知其治亂，得其正求，則必須知『道』。荀子說：

「聖人知心術之患，見蔽塞之禍，故無欲無惡，無始無終，無近無遠，無博無淺，無古無今，兼陳萬物而中縣衡焉。是故衆異不得相蔽以亂其倫也。『何謂衡？』曰『道，』故心不可不知道。」（荀子解蔽篇）

道之具體代表卽是王制。王制是一切的『隆正。』所謂『隆正，』有標準之意。百家之說，各有所見，各有所蔽，何者爲其所見，何者爲其所蔽，要加以判斷，必有標準。聖人所用之標準是道。常人所用之標準，卽聖人所定之王制。荀子說：

「子宋子曰：『見侮不辱。』應之曰：『凡議必將立隆正然後可也。無隆正則是非不分，而辯訟不決。』故所聞曰：天下之大隆，是非之封界，分職名象之所起，王制是也。」（荀子正論篇）

「傳曰：『天下有二：非察是，是察非。』謂合王制與不合王制也。天下有不以是爲隆正也，然而猶有能分是非，治曲直者邪？」（荀子解蔽篇）

凡不合王制者都是蔽，都是姦言。王制是批評一切學說之標準，荀子說：

「凡言不合先王，不順禮義，謂之姦言。雖辯，君子不聽。」（荀子非相篇）

「辯說譬喻，齊給便利，而不順禮義，謂之姦說，」（荀子非十二子篇）

「凡知說，有益於理者爲之，無益於理者舍之，夫是之謂中說。……知說失中，謂之姦道，」（荀子儒效篇）

荀子批評當時各家，也都就其合王制不合王制立論，他說：

「愼子有見於後，無見於先；老子有見於詘，無見於信；墨子有見於齊，無見於畸；宋子有見於少，無見於多。有後而無先，則羣衆無門；有詘而無信，則貴賤不分；有齊而無畸，則政令不施；有少而無多，則羣衆不化。」（荀子天論篇）

所謂『貴賤不分，』『政令不施，』『羣衆不化，』很明顯地卽是不合王制的毛病。旣有王制以爲隆正，有『道』『理』『禮義』以爲準則合乎王制，順乎禮義，『有益於理者爲之，』『無用之辯，不急之察，棄而不治。』（荀子天論篇）則方術可一。聖人得位，推行其『王制，』則『十二子者皆遷化。』卽不遷化，聖王也一定使『六說者不能入也，十二子者不能親也。』（荀子非十二子篇）但聖人旣不得位，統一方術之事業，只好望於仁人。荀子說：

「今夫仁人也，將何務哉？上則法舜禹之制，下則法仲尼子弓之義，以務息十二子之說。如是則天下之害除，仁人之事畢，聖王之迹著矣。」（荀子非十二子篇）

（2）莊子天下篇之道術統一說

天下篇對於道術統一的看法，是道家的看法，與荀子的看法，頗有差異，天下篇以爲各家皆有得於道術；荀子以爲各家皆有見於『道』之一隅一偏。在此點天下篇與荀子似有相同處。但天下篇對於各家之態度，則與荀子大不相同。荀子評論各家，以爲各有所見，各有所蔽，好像公允，與天下篇的看法差不多。但其實，他以爲各家之所見，既都是一偏，因此一偏之見，反蔽『大理』，對『大理』而言，此所見卽是蔽，所以說：『愚者爲一物一偏而自以爲知道，無知也。』從道術之觀點看，各家之有知，正卽各家之無知，只有合王制，順禮義，纔算有知。天下篇論述各家，有時也加以批評，卻都以爲是『古之道術有在於是者』。（論惠施無此語，似乎也是表示看不上辯者之意。也許天下篇論惠施段是另一篇，如有人所說）諸子百家各得道術之一部分，『以自爲方。』古來的道術是『天地之純，』因純故一。諸子百家，不見『純』而裂道，則『往而不返，必不合矣。』但不合亦只得聽其不合，而荀子則要用王制禮義以務息各家之說。這是道家與儒家的態度之不同處。

以下分三點來說明天下篇之道術統一說：

第一，天下篇所謂道術，是無所不包的『眞理。』天下篇說：

「『古之所謂道術者果惡乎在？』曰：『無乎不在！』曰：『神何由降？明何由出？』『聖有所生，王有所成，皆原於一。』」

所謂『无乎不在』者，天下篇說：

「不離於宗，謂之天人；不離於精，謂之神人；不離於眞，謂之至人。以天爲宗，以德爲本，以道爲門，兆於變化，謂之聖人；以仁爲恩，以義爲理，以禮爲行，以樂爲和，薰然慈仁，謂之君子。以法爲分，以名爲表，以參爲驗，以稽爲決，其數一二三四是也，百官以此相齒，以事爲常，以衣食爲主，蕃息畜藏，老弱孤寡爲意，皆有以養民之理也。」

其中天人，神人，至人，都得道術之體，故能『不離於宗』『不離於精』『不離於眞。』聖人得道術之用，故『以德爲本，以道爲門，兆於變化。』君子者，得於道術之末迹，故崇仁義，行禮樂，已不能算得道術之全。至於百官百姓，則更『日用而不知』矣。得道術體用之總全者，即天下篇所謂『古之人其備乎。』因爲他『備，』故能『配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓。』這叫做『內聖外王之道；』又叫做『明於本數，係

於末度。」本數即是宇宙萬事萬物之總原理，末度即是禮樂法制；對於這各方面所有的眞理，即天下篇所謂道術。

第二，天下篇以爲道術，『古之人』能全有之。所謂『天地之純，古人之大體』者是。這種道術『六通四辟，小大精粗，其運無乎不在，』其大者精者，即是其關於本數者；其小者粗者，即是其關於末度者。以後之人雖不能見道術之全體，然道術之『明而在數度者，舊法世傳之史，尙多有之。』此所謂數即本數；此所謂度即末度。關於其末度，天下篇說：

『其在於詩書禮樂者，鄒魯之士，縉紳先生，多能明之。……詩以道志，書以道事，禮以道行，樂以道和，易以道陰陽，春秋以道名分。』

關於其本數，天下篇說：

『其數散於天下而設於中國者，百家之學，時或稱而道之。』『天下大亂，聖賢不明，道德不一，天下多得一察焉以自好，』『以其有爲不可復加矣，』『譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通，猶百家衆技也，皆有所長，時有所用，』（天下篇語）。

但是比不得古之聖王，都是『不該不偏』的『一曲之士。』這些一曲之士，各得一察，『往而不返，』從其所得之一曲，『以判天地之美，析萬物之理，』『往而不返，必不合矣。』所謂『往』的意思，就是推衍上去，各家各得道術之一部分，把這一部分執着起來推衍下去，他們即不會再合了。古人之大純，後人再也不得見了。

百家之學無一非不偏不該之論，古人所有道術之全已散於百家，百家各得一偏，故猶耳目口鼻時有所用，而不能相通。所以『內聖外王之道闇而不明，鬱而不發。』如墨子之『反天下之心，』愼到之『非生人之行，而至死人之理，』固已不對，卽老聃莊周，也只是眞人類似所謂『至人』等，也只能『澹然獨與神明居，』『獨與天地精神往來，不敖倪於萬物，』而不能『醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓，』行聖人之事。他們只有『內聖，』而沒有『外王。』

第三，莊子天下篇對於各家方術之看法，與莊子齊物論等篇有相同之點。莊子齊物論有『齊是非』之主張，齊物論說：

「道惡乎隱而有眞僞？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？道隱於小成，言隱於

榮華。故有儒墨之是非，以是其所非，而非其所是。』」

道是宇宙萬物之總原理，小成則道隱；道術是對於這個原理的知識，知識若成了『一家，』則道術也隱。儒墨有執，各以其自己之所是，非其所非，『是亦一無窮，非亦一無窮，』如環無端。在此道術之全中，若執其一曲，則必相非，故齊物論主張兩行之說：

「是以聖人和之以是非而休乎天鈞；是之謂兩行。」

所謂兩行，即不廢是非而超過之。對於各家之是非，以『不一』一之，以『不齊』齊之，天下篇雖沒有這一種的齊法，但對於道術的統一，只說道術原來是統一，至於既分之後，各家不能相通，亦只好聽其自爾。天下篇既不想定一定的標準，以統一各家，亦不想折衷各家，以恢復道術之統一。既有各家，即任其自爾。這是道家的態度。

(3) 韓非子『言談者必歸於法』之主張

法家雖無明顯的『道術統一』說，而對於思想統一則極爲注重，故下略述韓非子在此點之見解。

法家之學之目的，在於治世强國，故其對於思想統一之主張，係由功利主義的

觀點，從國家的立場立論，韓非子對百家之學，有下列三種見解。

（一）雜反之學，互相衝突之說，不能並存。他說：

「墨者之葬也，冬日冬服，夏日夏服，桐棺三寸，服喪三月，世主以爲儉而禮之。儒者破家而葬，服喪三年，大毀扶杖，世主以爲孝而禮之。夫是墨子之儉，將非孔子之侈也；是孔子之孝，將非墨子之戾也；今孝戾侈儉，俱在儒墨，而上兼禮之。漆雕之議，不色撓，不目逃；行曲則違於臧獲，行直則怒於諸侯；世主以爲廉而禮之。宋榮子之議，設（王先愼曰：「設」疑「罷」譌）不鬭爭，取不隨仇，不羞囹圄，見侮不辱；世主以爲寬而禮之。自夫是漆雕之廉，將非宋榮之恕也，是宋榮之寬，將非漆雕之暴也。今寬廉恕暴，俱在二子，人主兼而禮之；自愚誣之學，雜反之辭爭，而人主俱聽之；故海內之士，言無定術，行無常議。夫冰炭不同器而久，寒暑不兼時而至，雜反之學，不兩立而治。今兼聽雜學謬行，同異之辭，安得無亂乎？」（韓非子顯學篇）

（二）妨害國家政令的學說，不能容許。『儒以文亂法，俠以武犯禁，』韓非子列入『五蠹，』謂『世主不除此五蠹之民，』『則海內雖有破亡之國，削滅之朝，亦勿怪矣。』韓非子又謂儒墨楊老之說，從國家的利害着想，也不可提倡。他說：

「故不相容之事，不兩立也。斬敵者受賞，而高慈惠之行，拔城者受爵祿，而信廉愛之說。……擧行如

此，治強不可得也。」（韓非子五蠹篇）

這所說的是儒墨。又說：

「畏死遠難，降北之民也，而世尊之曰『貴生之士。』學道立方，離法之民也，而世尊之曰『文學之士。』……世主聽虛聲而禮之，利必加焉。……故名賞在乎私惡當罪之民……索國之富強不可得也。」（韓非子六反篇）

這所說的是楊老。

(三)無用之辯，微妙難知之論，都須取消。韓非子說：

「好辯說而不求其用，濫於文麗而不顧其功者，可亡也。」（韓非子亡徵篇）

「夫言行者以功用爲之的彀者也，……不以功用爲之的彀，言雖至察，行雖至堅，則妄發之說也。」（韓非子問辯篇）

「所謂智者，微妙之言也。微妙之言，上智之所難知也。今爲衆人法，而以上智之所難知，則民無從識之矣。故糟糠不飽者，不務粱肉，短褐不完者，不待文繡。夫治世之事，急者不得，則緩者非所務也。今所治之政，民間之事，夫人所明知者不用，而慕上知之論，則其於治反矣。故微妙之言，非民務也。」（韓非子五蠹篇）

其他學說，不在上述三者之列，而有利於國者，則可歸之於法中，使一國之民，所有個人生活，社會輿論，一皆依據於法。國家要戰爭，則法卽須照着這個意思規定，人民都須以殺敵爲至善，不得持重生貴己之學說。國家要拓土開疆，則法卽須照着這個意思規定，人民都須以攻城掠地爲至善，不得持兼愛非攻之論。但假如國家要提倡節儉，則墨子節用薄葬之說，非但不加禁止，而且還要佈之於官，令人民遵守。韓非子說：

「人主於聽學也，若是其言，宜布之官而用其身；若非其言，宜去其身而息其端。今之爲是也，而弗布於官，以爲非也，而不息其端；是而不用，非而不息，亂亡之道也。」（韓非子顯學篇）

「明主之國，無書簡之文，以法爲教；無先王之語，以吏爲師。」（韓非子五蠹篇）

『以法爲教，』『以吏爲師，』『言談者必歸於法，』卽是韓非子對於統一思想的辦法。其於百家之學，不究其本，不管其理論系統，專以實用爲宗，以治世強國爲準，而衡量各家學說主張之實際的影響；然後對於各家，有所取舍，歸於法而一之。他用這種方法，采道家清虛無爲之論，以爲其君道無爲之說，采儒者之忠君正名及其他各家有利於治世強國之學說，以爲法之內容。近人王世琯先生謂『韓非子實集

儒道法三家之大成。』（韓非子研究）此亦可說不過其大成之所集只是切實淺顯的主張，並無微妙之言系統之論。他統一思想之法，著重在實用上，而不在根本的理論上。但就其法家立場言，這也是合理的方法了。韓非子對於統一思想，大都就國家或統治者之觀點立論，我們可以說：他只有統一思想的學說，而沒有『道術統一』的學說。不過他之採取各家，及以爲各家亦時有其用之見解，亦與雜家以影響。

（四）總論雜家

漢書藝文志說：

「雜家者流，蓋出於議官，兼儒墨，合名法，知國體之有此，見王治之無不貫，此其所長也。及盪者爲之，則漫羨而無所歸心。」

藝文志雜家書目內，列有淮南內二十一篇，淮南外三十三篇，今所存淮南子就是內篇，書末有要略一篇，自謂：

「若劉氏之書，觀天地之象，通古今之事（「事」一本作「論」），權事而立制，度形而施宜。原道之心，

合三王之風，以儲與扈治玄眇之中，精搖靡覽，棄其畛挈，斟其淑靜，以統天下，理萬物，應變化，通殊類。非循一迹之路，守一隅之指，拘繫牽連於物，而不與世推移也。故置之尋常而不塞，布之天下而不窕。」

從這兩段看，可知所謂雜家者流，乃是『兼儒墨，合名法』『非循一迹之路，守一隅之指』之一派。他們自以爲這種辦法可得道術之全，自這個觀點看，各家皆一曲一隅之士。

戰國末期，各家對於統一思想，都有一種主張。儒家荀子一派，以爲諸子各有所見，因其所見，蔽於一曲，闇於大理。道在於大理，不在一曲，是全不是分。道之具體的代表是王制，主張『尊王制，』『禁姦言，』以統一思想。道家莊子天下篇則以爲道術散而爲方術，方術猶人之耳目口鼻，各有其用，而不可以相通。道術之大純，今失而不可復得，百家分歧，往而不返。如人以爲天下篇也有統一思想的方法，其辦法亦必是以不一一之。法家主張以法爲治，以治世強國爲目的。合於此目的者，布之於官，歸之於法，不合此目的者，『息其端而去其身，』使『言談者必歸於法，』法即爲國人言行的最高標準。所有這些說法，都是春秋以後，學說蠭起，派別雜歧，雜反之說，互相衝

突之情形所引起，亦是當時政治統一之趨勢所需要。在戰國末期以後，這些說法，成爲當時思想之主潮。因爲此種思想之流行，引起一些好折衷之學者，自命爲非一曲之士，不墨守一家之迹，企圖綜合各家，『棄其畛絜，斟其淑靜，』使各家學說，由分而合，此種人卽漢書藝文志所謂『雜家者流。』以後秦漢之際，政治上全國統一，『車同軌，書同文，行同倫；』在此種情形之下，此種自命爲綜合諸家之派別，最易盛行。

雜家所依之理論的根據，主要的是戰國末期所有之『道術統一』說。儒道二家雖均有『道術統一』說，但其對於各家之態度，則截然不同。荀子認爲各家之所見，卽是所蔽，愚者得一偏而自以爲知道，對『大理』而言，各家都是『無知，』只有合乎王制，順乎禮義者，纔算是見非蔽得乎道之全。莊子天下篇認爲百家之學，雖然也是不該不徧，但『古此道術有在於是，』並不是全然無知；並且還以爲百家之學，猶耳目口鼻，雖然不能相通，卻各有其用；不過各家『往而不返，』純一道術，爲天下裂，可認爲『悲夫』而已。荀子所謂總全的道，就眞正客觀的看法，其實仍是他自己的道。要大家承認了王制爲『隆正，』方可辯論，那裏還會有什麼辯論？別家只好全

部投降，也不會有什麼調和好講。故依照荀子的辦法，只會有『罷黜百家』之論，不會生出折衷各家之雜家。但莊子天下篇則以爲百家之學，都得道術之全之一部分，而且各有所用，如耳目口鼻。我們可以設想，天下篇所謂總全的道術，可以是當時許多方術之總合，耳目口鼻俱全。（此種設想其實不與天下篇的意相合，天下篇所說之道術乃是純一的，耳目口鼻雖全，乃如樸未斵，不和後來之已分開者一樣）。若如此設想，則欲得總全的道術，必須不偏不倚，網羅百家，而成總全，這正是雜家之態度。只有在此種態度下，纔能發生折衷主義，以『兼儒墨，合名法。』

但在另一方面看，如果完全照莊子天下篇所持之態度，也不能產生雜家，莊子天下篇所持之態度是道家的態度，道家對於有兩點持之甚堅：（1）道術是『天地之純』。純有純樸的意思，純是最好最全的；因其不是從名言分別得來，故爲無上智慧。各家學說，都由名言分別推衍而來，各家都是分裂純一道術之罪人，他們不能相通，不能相合。道術之分裂爲方術，如『樸散而爲器』，如七竅鑿而渾沌死。（2）因爲無爲，也是道家所堅持之一點。百家蠭起，雜說紛爭，無論起因如何，已爲既成事實；

百家『往而不返』，『道術將爲天下裂』，乃是當時之趨勢。對於此種趨勢，道家只好嘆一聲『悲夫。』後之學者不能『見天地之純古人之大體，』他們也是愛莫能助。『勞神明而爲一』是道家所最不贊成的。旣認爲方術不能統一，又不想去統一它，則亦不能發生雜家；雜家是認爲方術可以統一，而又想去統一它的。而且雜家也不能贊成道術越純樸越好之說法；太純樸了，固然可以『一』，但此『一』其實沒有多大用處，故完全採用天下篇所持態度，亦不能發生雜家，韓非子的學說，及其提出統一思想之必要之一點，亦可與雜家以影響，上文已說。茲將雜家所承受於戰國末期之『道術統一』說，及統一思想之主張者，列舉數點如下：

第一，『道術統一』說之中心觀點，爲戰國末期儒道二家所公認者。此說以爲道術之全，包括所有的學說，或包括所有學說之『好』的一方面。

第二，對於百家之學，『道術統一』說以爲他們都見到總全道術之一偏一隅，這也是荀子和天下篇所共同主張的。

第三，雜家又採取荀子韓非子的見解，認爲各家學說，有統一之必要。就實用上

說，學說必須統一不二，纔不至惑亂法令，混淆是非；就知識上說，必知大全的道術，纔算全知之士。

此三者乃是成立雜家之理論的基礎。他們不能承受荀子以一家之說爲標準，以統一別家之主張；也不能承受莊子天下篇方術不能統一之理論。雜家自始即不專宗於某一家；也非單獨由某一家的學說發展而來。

自然，說雜家不宗一家，並非說它未受過他家之影響。前文已提到，道術統一之說，與道家之興起，有很大的關係。中國先秦哲學，一般是注重實際人生問題，有形上學者，只先有道家後來纔有易傳，易傳受道家的影響也很大。又因道家所論問題，有許多是較各家所論爲根本的，故雜家有許多地方，都採取了道家的觀點。如呂氏春秋開頭就論『本生』『重己』，淮南內篇開頭就有原道一訓，都是道家的議論。江瑔讀子卮言上說：

「其得道家之正傳，而所得於道家，亦較諸家爲多者，則惟雜家。蓋雜家者，道家之宗子，而諸家者，皆道家之旁支也。惟其學雖本於道家，而亦旁通博綜，更與采儒墨名法之說，故世名之曰雜家。此不過采諸

家之說，以濬其流，以見王道之無不貫；而其歸宿仍在道家也。（論道家爲百家所從出事）

其實所謂宗主道家以各家之說濬其流，在今所有之雜家著作中，都未曾自己說過；就其內容看，亦有許多地方與道家思想並不一致。雜家的代表作品，今有呂氏春秋與淮南內篇。淮南內篇之於道家，其關係較呂氏春秋爲深。顧頡剛先生曾作從呂氏春秋推測老子成書年代一文（載古史辨四卷），即以呂氏春秋與淮南內篇兩書對道家關係深淺的差異爲論，推測老子一書，成在兩書成書之間。不過淮南內篇也不宗主道家，它自己說：『非循一迹之路，守一隅之指』上文已詳。總之，雜家不是道家，也不宗主任何一家，它是應秦漢統一局面之需要，以戰國末期『道術統一』說爲主要的理論根據，實際企圖綜合各家之一派思想。這種思想，在秦漢時代，成爲主潮。在秦漢時代，各派各家，都不免有雜家的色彩。

呂氏春秋與淮南內篇，在漢書藝文志中，皆列爲雜家，它們有下列三點相同：

第一，兩書都不提它的宗主，也不說明以那一家爲主。淮南內篇甚且自己聲明：『非循一迹之路，守一隅之指。』呂氏春秋提到各家，也都平等看待，老聃，孔子，墨翟，

關尹，列子，陳駢，陽生，孫臏，王廖，兒良，都一概而論，稱爲豪士。（見審分覽不二）並未提出那個較高，那個較低。

第二，雖然如此，它們亦各根據一些已有的理論，造成一標準，企圖用此標準，來把各種相互衝突的學說主張，加以抉擇，放在一起，以『總天下古今之論』『棄其畛絜，斟其淑靜，以統天下，理萬物，應變化，通殊類。』舍短取長，『以見王治之無不貫』自謂如此可溶天下方術於一爐，得道術之總全。此外尙有與別家並無理論的關係之學說，只要不與別家衝突，亦將其列入。如呂氏春秋之紀月令與論農業技術之說。（上農任地等篇），淮南內篇之訓天文地形是也。此卽所謂統一。

第三照歷史的記載，二書都是統治當權者命其食客所編。呂不韋爲秦相國，劉安爲淮南王。史記說：『呂不韋乃使其客人人著所聞，集論以爲八覽，六論，十二紀。』漢書說：淮南王『招致賓客方術之士數千人，作爲內書二十一篇，外書甚衆。』於此可見兩點，其一是學說統一，是統治當權者所需要。其二是此等拼湊折衷的工作，食客作之，最爲相宜。藝文志說：『雜家者流，出於議官。』我們可以說：雜家者流，出於食客。（註二）

胡適之先生作淮南王書一書，說雜家是一輛垃圾車，無所不裝。其實即是垃圾車，也不能無所不裝。雜家是『兼儒墨合名法』之學派，是根據秦漢時代流行之『道術統一』之思想，成立出來的。故不拘一曲，不定一家，以爲如此卽可得道術之全。它雖採取各家，然亦不像後來編叢書那樣，將原書整個收入，卽算完事。雜家者流，有他們的主張，他們主張道術是『一，』應該『一；』其『一』之並不是否定各家只餘其一，而是折衷各家使成爲『一。』凡企圖把不同或相反的學說，折衷調和，而使之統一的，都是雜家的態度，都是雜家的精神。

（五）呂氏春秋

胡適之先生說：

「呂氏春秋雖是賓客合纂的書，然其中頗有特別注重的中心思想。組織雖不嚴密，條理雖不很分明，然而我們細讀此書，不能不承認他代表一個有意綜合的思想系統。（胡適文存三集讀呂氏春秋）

胡先生說明呂氏春秋所特別注重的中心思想，就是個人主義的重生貴已。重生貴

己是呂氏春秋所注重的思想，卻不是呂氏春秋所自己特有的思想。呂氏春秋審分覽說：『陽生貴己』──是貴己爲陽生之說；陽生卽楊朱。

從這一方面看，呂氏春秋近乎楊；但自另一方面看，呂氏春秋又近乎墨。盧文弨說：

「呂氏春秋一書，大約宗墨氏之學，而緣飾以儒術。其重生，節喪安死，尊師下賢，皆起道也。」（抱經堂文集書呂氏春秋後）

不過呂氏春秋之近乎墨道，其實不在節喪安死等主張。因爲它所以主張節喪安死，與墨家所以主張節喪短喪，所持理由不同。墨家持功利主義，呂氏春秋亦持功利主義。在這一點說，呂氏春秋近乎墨道。不過其間又有一點不同；墨家以利天下爲利；呂氏春秋則以順生適性爲利。呂氏春秋蓋將楊墨之學，混合而爲言。呂氏春秋想把各家都混合起來；這卽是胡適之先生所說『有意綜合』。『有意綜合』正是雜家的態度。

呂氏春秋之重生論的功利主義，乃是混合楊墨之說，並非特創獨見。雜家以折

衷爲主，沒有獨特的思想。它的獨特的地方，就在於混合折衷。胡適之先生以重生貴己爲呂氏春秋之中心思想。如他所謂中心思想是一系統中，提一髮而全身動的，那樣根本思想，則雜家都沒有這種中心思想。若有了此種中心思想，則又不成其爲雜家了。雜家所有的不過是用以抉擇百家之學的標準，有此標準，能使『是非，可不可無所遁』（呂氏春秋序意篇語），卽已很够了。如果這亦可是中心思想，這樣的中心思想是雜家可以有的。

(1)方術統一論

呂氏春秋說：

「聽羣衆人議以治國，國危無日矣！何以言其然也？老聃貴柔，孔子貴仁，墨翟貴廉，關尹貴淸，子列子貴虛，陳駢貴齊，陽生貴己，孫臏貴勢，王廖貴先，兒良貴後：此十人者，皆天下之豪士也。有金鼓所以一耳，必同法令，所以一心也；智者不得巧，愚者不得拙，所以一衆也；勇者不得先，懼者不得後，所以一力也：故一則治，異則亂，一則安，異則危。夫能齊萬不同，愚智工拙，皆盡力竭能，如出乎一穴者，其維聖人乎！」（審分覽不二）

是欲天下之治者，必求方術之統一。統一方術之法，爲『齊萬不同』。呂氏春秋又說：

「物固莫不有長，莫不有短，人亦然。故善學者，假人之長以補其短。故假人者遂有天下。……天下無粹白之狐，而有粹白之裘；取之衆白也。夫取於衆，此三皇五帝之所以大立功名也。」（孟夏紀用衆）

呂氏春秋統一百家之學，也是持這種態度，用這種方法。不過狐皮白不白，可以用眼來看，抉擇百家之學，辨其是非，察其可不可，則必有一種原則，以作爲標準。這個原則，卽是呂氏春秋重生論的功利主義，它的義利論。

(2) 義利論

重生本有兩方面，有身體方面的，有精神方面的。就身體方面說，六欲得其所欲，是順生，莫得其宜，則是虧生，迫生。就精神方面說，人性惡服惡辱，服辱而生，反乎人性，亦是迫生。故云：

「所謂迫生者，六欲莫得其宜也，皆獲其所甚惡者，服（胡適之先生謂：『在此有受人屈辱迫勒之意』）是也，辱是也。辱莫大於不義，故不義，迫生也。」（仲春紀貴生）

又舉例說：

「東方有士焉，曰爰旌目，將有適也，而餓於道。狐父之盜曰丘，見而下壺餐以餔之。爰旌目三餔之而

後能視曰：『子何爲者也？』曰：『我狐父之人丘也。』爰旌目曰：『嘻！汝非盜邪？胡爲而食我？吾義不食子之食也。』兩手據地而吐之，不出，喀喀然遂伏地而死。」（季冬紀介立）

這就是不義迫生，尙不如死的例。本來，呂氏春秋以爲人重生貴己是說得通的。但它如果僅講重生貴己，則只有楊朱爲我之說，纔是正當的結論。那樣，呂氏春秋如何去統一各家呢？由楊朱學說爲論，則必有許多家學說主張不能容納。例如墨子之摩頂放踵而利天下，儒家之殺身成仁，舍生取義，卽儒墨所謂『義』者，必不能與重生之說並存。呂氏春秋欲把『義』及『重生』融合起來，因在吾人所重之『生』上，爲義找到根據，說此二者，是一非二。不義是辱，辱是迫生，迫生尙不如死。由此說起來，重生有廣狹二義：廣義的重生，包括順生也包括不迫生；狹義的重生，纔只重身體之存在。利生也有廣狹二義：廣義的利生，包括利羣，卽所謂義；狹義的利生，纔只是利己。由重生而言，利是利，義也是利，因其能使我不迫生。由貴己而言，利己是貴己，利人也是貴己，因利人爲義，適己之性，使己不辱。呂氏春秋借着這麼一道精神的橋樑，把個人與社會，私利與公利，重生與爲義，溝通起來。

所以呂氏春秋反對苟主貪利貪生說：

「世之所不足者理義也所有餘者妄苟也。」（離俗覽）

「吾聞之，非其義不受其利。」（同上）

義，本有應當如何之意，甚麼是我們應當作的？淮南主術訓說：『義生於衆適。』繆稱訓又說『義者比於人心而合於衆適者也。』此說頗與呂氏春秋之說相似。呂氏春秋主張，個人對於社會的責任，是爲他人謀利其生，爲大家謀利其生。故云：

「若夫舜湯……以愛利爲本，以萬民爲義。」（離俗覽）

「衣人以其寒也，食人以其飢也；飢寒人之大害也，救之義也。」（仲秋紀愛士）

「善不善，本於義。」（有始覽聽言）

善不善，是以義不義爲標準的。

對於義利的看法，有兩種：一種是君子的看法；一種是小人的看法。君子知道義亦是利，覺得不義是辱，是迫生，故行義而不苟生。小人只知狹義的利，私利，不知公利也是利，只知使此身體存在是重生，不知有時舍生（舍猶迫之生）也是重生。呂氏春秋說：

「君子計行慮義，小人計行其利，乃本利。有知不利之利者，則可與言理矣。」（愼行論）

此段明示，義卽是不利之利。義有時似乎與私利衝突，故是不利。但公利和私利，事實上常是一致的。呂氏春秋說：

「故曰『天下大亂無有安國；一國盡亂，無有安家；一家皆亂，無有安身。』……故小之定也必恃大，大之安也必恃小。」（有始覽諭大）

此言個人利益，亦必在公利之中，纔能保持。所以公利是不利之利。

(3)反『非攻』及薄葬等主張

吾人行事立論，必以義利爲主。故對於攻戰亦當先問其是非，不可一例非之。呂氏春秋說：

「故古之賢王有義兵而無偃兵。家無怒笞，則豎子嬰兒之有過也立見；國無刑罰，則百姓之『悟』（王念孫曰：『悟字衍』）相侵也立見；天下無誅伐，則諸侯之相暴也立見。故怒笞不可偃於國，誅伐不可偃於天下，有巧有拙而已矣。」（孟秋紀蕩兵）

「凡爲天下之民長也慮，莫如長有道而息無道，賞有義而罰不義。今之世，學者多非乎攻伐，而取救

守。取救守，則鄉之所謂長有道而息無道賞有義而罰不義之術不行矣。（孟秋紀振亂）

「先王之法曰：『爲善者賞，爲不善者罰。』古之道也，不可易。今不別其義與不義，而疾取救守，不義莫大焉，害天下之民者莫甚焉。故（取）攻伐（者）不可非（俞樾曰：『取』『者』二字衍。）攻伐不可取；救守不可非，救守不可取，惟義兵爲可；兵苟義，攻伐亦可，救守亦可；兵不義，攻伐不可，救守不可。」（孟秋紀禁塞）

對於非攻之辯論，是呂氏春秋精采的地方，我們可以拿來作其抉擇各家之例。其反非攻之論，顯然是對墨家而發。呂氏春秋與墨家皆以利爲論，而結論如此不同者，則是雙方對於攻戰的看法不同。墨子在春秋時代，當時各國都在努力擴張勢力，強吞弱，衆暴寡，所謂攻戰，在墨子看來，實與『入人園圃，竊人桃李』（墨子非攻上）相似。至戰國末期，呂氏春秋的時代，國數已少，而皆強大，都要王天下；故其攻戰有統一天下的意義，非竊人桃李者可比。又，墨子是站在弱小國家的立場，已不欲人攻亦不應攻人。呂氏春秋是站强大國的立場，故其見解不同。

呂氏春秋對於薄葬之議論，也與墨家不同。它說：

「是故先王以儉節葬死也，非愛其費也，非惡其勞也，以爲死者慮也。」（孟冬紀安死）

此是以個人之利爲其功利主義之對象，與墨子之以整個社會之利爲其功利主義之對象者不同。胡適之先生以爲呂氏春秋之中心思想是個人主義，也是爲此。

（4）餘論

呂氏春秋批評儒墨之道，說他們都不知人性之本，人性之本是內在的，是根本的。儒墨不明爭此，只把外在的制度道德，苛責於人，故其術不成。呂氏春秋說：

「孔墨之弟子徒屬充滿天下，皆以仁義之術教導於天下，然而無所行，教者術猶不能行，又況乎所教？是何也？仁義之術外也。夫以外勝內，匹夫徒步不能行，又況人主？唯通乎性命之情，而仁義之術自行矣。」（似順論有度）

順乎性命之情，以行仁義，即是以重生貴己之說行仁義也。

呂氏春秋一書，想用『綴白裘』的方法，統一方術內而重生貴己，外而『長利』，『高義』，以爲如此可以法天地之道執一而應萬變。但孟春等紀，專言時令，任地辯土，專言農事，固非無用，亦不衝突，而在一些所謂『白』的狐皮之中，參雜了這樣一些不黑不白，又不像狐皮的東西，則所成白裘實不如其所想像之完美。此其所以爲雜家？

（六）淮南內篇

漢書藝文志雜家，列有淮南內二十一篇，淮南外三十篇。顏師古注曰：『內篇論道，外篇雜說。』外篇今已佚，茲單論其內篇。

淮南內篇與道家的關係很密切。胡適之先生淮南王書，謂淮南是道家。唐擘黃先生作老子這部書與道家的關係一文（見張菊生七十生日紀念論文集），謂混合各派的雜家是道家，亦就淮南而言。但是道家和雜家畢竟不同。道家是獨有創見，自成系統的一個宗派，而雜家則繼承戰國末期各家『道術統一』之思想，企圖以不偏不倚的態度，綜合各家之長，統一思想界。後者有意，有爲而作；前者則離開各家各派而獨自發抒其所見之眞理。

淮南內篇之『道術統一』說，受莊子天下篇之影響很大，於下文可見。

（1）道無爲

淮南內篇說：

「無爲者，道之宗。」（主術訓）

「無爲者，道之體也；執後者，道之容也。無爲制有爲，術也；執後制先，數也。放於術則強，審於數則寧。」（詮言訓）

此言道之『體』爲『無爲』。淮南所謂無爲，蓋不同於老莊之無爲。脩務訓說：

「或曰：『無爲者，寂然無聲，漠然不動，引之不來，推之不往；如此者乃得道之像。』吾以爲不然。」

又說：

「吾所謂無爲者，私志不得入公道，嗜欲不得枉正術，循理而舉事，因資而立權，自然之勢，曲故不得容者。事成而身弗伐，功立而名不有。非謂其感而不應，（從王念孫校，王曰：今迫字也。）而不動也。若夫以火熯井，以淮灌山，此用己而背自然，故謂之『有爲』。若夫水之用舟，沙之用鳩，泥之用輴，山之用蔂，夏瀆而冬陂，因高爲田，因下爲池，此非吾所謂『爲之』。」

此處把無爲分析，說他有三個重要的意義。從這三個意義，引申推演，可容納幾種的學說。尙有一種意義，謂『事成而身弗伐，功立而名不有。』但此只說明老子謙退之意，並不很重要，故從略。茲將其三個重要的意義，分述如下：

第一，『私志不得入公道，嗜欲不得枉正術。』——這種『無爲』也叫『無欲，』有安恬虛靜之意。淮南說：

「是故君人者，無爲而有守；有爲而無好。有爲則讒生，有好則諛起。……故中欲不出謂之扃，外邪不入謂之塞。中扃外閉，何事之不節？外閉中扃，何事之不成？弗用而後能用之，弗爲而後能爲之。」（主術訓）

「故有道之主，滅想去意，淸虛以待，不伐之言，不奪之事。循名責實，官吏自司。」（同上）

「天下非無信士也，臨貨分財，必探籌而定分；以爲有心者之於平，不若無心者也。天下非無廉士也，然而守重寶者，必關戶而璽（從俞樾）封；以爲有欲者之於廉，不若無欲者也。人舉其疵，則怨人，鑑見其醜則善鑑，人能接物而免於己焉，則免於累也。」（詮言訓）

這說得最明白了。從此推論到『法，』『誅者不怨君，罪之所當也；賞者不德上，功之所致也。民知誅賞之來，皆在於身也，故務功脩業而不受贛於君。』（主術訓）此說蓋與法家任法不任智的見解相合；此種無爲，亦卽是法家所主張之無爲。

第二，『循理而舉事，因資而立權。』『反乎此種無爲，卽是下文所謂『以火熯井，以淮灌山，』『用己而背自然。』淮南內篇說：

「……鐵不可以爲舟，木不可以爲釜；用之於其所適，施之於其所宜，卽萬物一齊，而無由相過。」（齊俗訓）

「伊尹之興工也，修脛者使之跖◯（從王念孫校），強脊者使之負土，眇者使之準，傴者使之塗，各有所宜而人性齊矣。」（齊俗訓）

因物之性而爲之，此爲卽是無爲。由此而推至禮制，則可說：

「故聖人因民之所喜而勸善，因民之所惡而禁姦。」（氾論訓）

「聖人之治天下，非易民性也，拊循其所有而滌蕩之。」（泰族訓）

「民有好色之性，故有大婚之禮。有飲食之性，故有大饗之誼。有喜樂之性，故有鐘鼓筦絃之音。有悲哀之性，故有衰經哭泣之節。先王之制法也，因民之所好而爲之節文者也。（泰族訓）

由此把儒家的學說，亦收進來了。

第三，『自然之勢，曲故不得容者。』此論因時因地之重要。淮南說：

「明主之耳目不勞，精神不竭，物至而觀其變，事來而應其化。」（主術訓）

「務合於時則名立。」（齊俗訓）

「禹決江疏河，以爲天下興利，而不能使水西流；稷辟土墾草，以爲百姓力農，然不能使禾冬生；豈其人事不至哉？其勢不可也。」（主術訓）

『時』『勢』之力，是極大的，例如天下治亂，是大勢所定，非個人所能轉移。『故世治，則愚者不能獨亂；世亂，則智者不能獨治。身蹈于濁世之中，而責道之不行也，是猶兩絆騏驥，而求致千里也。』（俶眞訓）順『時』『勢』而爲，此爲亦卽是無爲。

由此項無爲之理論，推之政治社會制度，則政治社會制度，是有變的，不可固執的。淮南說：

「以一世之制度治天下，譬猶客之乘舟，中流遺其劍，遽契其舟桅，暮薄而求之。其不知物類已甚矣。」（說林訓）

故主張『則古昔，法先王』者，都非眞正知道。淮南說：

「夫隨一隅之迹，而不知因天地以遊，惑莫大焉。雖時有所合，不足貴也。」（說林訓）

此無爲三義，如果不是淮南所特有的，也是淮南所特別注重的。淮南所謂無爲，

其實已是有爲。其所以把無爲如此解釋者，蓋必須如此，方可容納各家學說而統一之也。

淮南所謂道，廣大無所不包。道是原理，不是主張；原理可以是而不可以非，故爲本；主張可以是，可以非，故爲末。此本末之說，卽是淮南統一方術之方法。

（2）本末說的道術統一論

前述天下篇之『道術統一』說，卽有一種本末說之端倪。天下篇說『明於本數，係於末度。』所謂『本數』『末度』，相當於淮南所謂本末。淮南內篇以爲無爲之道是本，政治社會制度，及各家學說對此所有之主張，皆爲末。以此爲論，而求各家學說之統一。

淮南內篇對於如何統一方術之方法問題，與呂氏春秋有同樣的見解。淮南也說：

「天下無粹白之狐，而有粹白之裘；掇之衆白者也。善學者，若齊王之食雞，必食其蹠，數十而後足。」

（說山訓）

此亦是折衷各派，以求統一，與呂氏春秋相同。不過本末之說，爲淮南所特有。淮南以此本末說爲主，建立其道術統一說，茲分段敍述如下：

第一，淮南主張道是絕對之是。他說：

「至是之是無非，至非之非無是，此眞是非也。若夫是於此而非於彼，非於此而是於彼者，此之謂一是一非也。」（齊俗訓）

「夫稟道以通物者，無以相非也。……故百家之言，指奏相反，其合道一體也。」（同上）

百家之學，都是一是一非，都是一隅一曲，卻都也合道。又說：

「夫絃歌鼓舞以爲樂，盤旋揖讓以脩禮，厚葬久喪以送死，孔子所立也，而墨子非之。兼愛上賢，墨子之所立也，而楊子非之。全性保眞，不以物累形，楊子之所立也，而孟子非之。」（氾論訓）

孔孟楊墨之學，都是可非之學，都是末。至於絕對的是，乃是道，道不可非，故爲本。道是本，諸說是末。

第二，本有不變之義，而末則爲不可執者。『只要能執本，』應物無窮，末皆爲用。淮南說：

「道德可常，權不可常。」（說林訓）

「故適於本者，不亂於末；觀於要者，不惑於詳。」（主術訓）

「得道之宗，應物無窮。」（同上）

「……聖人事省而易治，求寡而易贍。……塊然保真，抱德推誠，天下從之，如響之應聲，景之像形。其所脩者，本也。」（主術訓）

第三，一切禮制事迹，都是末。淮南說：

「懼（爲）（俞樾曰爲字衍文。）人之惛惛然弗能知也，故多爲之辭，博爲之說。又恐人之離本而就末也，故言道而不言事，則無以與世浮沉，言事而不言道，則無以與化游息。」（要略）

又說：

「禮者，實之華而僞之文也。方於卒迫窮遽之中，則無所用矣。是故聖人以文交於世，而以實從事於宜，不結於一迹之塗，凝滯而不化。是以敗事少而成事多，號令行而莫之能非矣。」（氾論訓）

「今商鞅之啓塞，申子之三符，韓非之孤憤，張儀蘇秦之從衡，皆掇取之權，一切之術也。非治之大本，事之恆常，可博聞而世傳者也。」（泰族訓）

第四，各種學說主張既是末得本而用之，則爲聖人之道，失本而用之，則不免於亂。淮南說：

「六藝異科而皆道（從王念孫校。）溫惠優良者，詩之風也；淳龐敦厚者，書之教也；清明條達者，易之義也；恭儉尊讓者，禮之爲也；寬裕簡易者，樂之化也；刺幾辯義者，春秋之靡也。故易之失，鬼；樂之失，淫；詩之失，愚；書之失，拘；禮之失，忮；春秋之失，訾。六者聖人兼用而裁制之。失本則亂，得本則治。」（泰族訓）

百家之學，專務其末。務末並非大害，大害在務末而棄本。淮南攻擊法家說：

「今若夫申韓商鞅之爲治也，掙拔其根，蕪棄其本，而不窮究其所由生，何以至此也。鑿五刑，爲刻削，乃背道德之本，而爭於刀錐之末。斬艾百姓，殫盡太半，而忻忻然常自以爲治，是猶抱薪而救火，鑿竇而止（從王念孫校）水。」（覽冥訓）

此處批評法家，說他們拔根棄本，蓋因他們只講『法』『術』，不講『道』『德』。『道』『德』是本，法術是末，所以法家是『棄本』『爭末』。

第五，人若能見本知末，則可謂知『道』『術』。淮南說：

「見本而知末，觀指而睹歸，執一而應萬，握要而治詳，謂之術；居知所爲，行知所之，事知所秉，動知所

由，謂之道。」（人間訓）

「被服法則，而與之終身，所以應待萬方，覽耦百變也。（要略）

人的知識有限，事類變化無窮，所以必執一而應萬。這『一』必是不變而能應變的『本』，即是『無爲』的道。若墨守先王之迹，不應變化，則猶之乎刻舟求劍，以爲國則國危，以爲身則神傷。如能得道而執之，應乎變化，爲國持身，皆可無累。故云：

「無爲以持身，其身無憂；無爲以治國，則國強。」（詮言訓）

這種本末說的道術統一論，起源於天下篇，而成立於淮南。後來用本末體用之說，以融合不同的學說者，都是應用淮南的方法，也可說是應用雜家的方法。

（七）漢代其他各家之雜家傾向

秦漢是中國政治大一統之時代，也是中國學術界大一統的時代。不但當時的雜家，是專門採各家之『長』，舍各家之『短』，以圖融合各家爲一；即當時其他各家亦都有這種傾向。當時各家，可以說是都有雜家的傾向。細找漢代思想家中間，實

不見有一個純粹某家之人物。唯以有些人雖雜而尚能保持某家自己的立場，所以雖雜而尚不爲雜家。

司馬談『學天官於唐都，受易於楊何，習道論於黃子。』（史記太史公自序）他論六家要旨，對於各家多有褒有貶；唯於道家，則有褒無貶。歷來都說他是道家，但他的雜家傾向，很是明顯。他說：

> 「易大傳『天下一致而百慮，同歸而殊途。』夫陰陽，儒，墨，名，法，道德，此務爲治者也，直所從言之異路，有省不省耳。」（史記太史公自序）

這是他對於百家之學之態度，也就是他的道術統一說。他認爲百家之學之差異，不過是『所從言之異路』畢竟還是『殊塗同歸。』他又批評道家外之五家說：

> 「陰陽之術，大祥而衆忌諱，使人拘而多所畏。然其序四時之大順，不可失也。儒家博而寡要，勞而少功，然其序君臣父子之禮，列夫婦長幼之別，不可易也。墨者儉而難遵，是以其事不可偏循。然其彊本節用，不可廢也。法家嚴而少恩，然其正君臣上下之分，不可改矣。名家使人儉而善失眞，然其正名實，不可不察也。」（史記太史公自序）

此認爲各家均有其「不可易」的獨特的主義。這是雜家的態度。

司馬談又以爲道家的好處，即在於自己的主義外，又能兼收別家之長；他說：

「道家使人精神專一，動合無形，贍足萬物。其爲術也，因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要，與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜。指約而易操，事少而功多。」（史記太史公自序）

胡適之先生作淮南王書，即據此段，證明道家即是雜家。其實這段所表示者，乃是一個有了雜家傾向的道家所理想之道家，與純以老莊思想爲宗主之道家不同。眞正的道家，還是道家，不能說他是雜家。如說道家即是雜家，則老莊將何所歸？

董仲舒是漢代儒家的宗師。在他那時候，天下統一已久，禮樂制度的建設，使儒家學說佔了上風。但是百家之學，仍未完全斷絕。董仲舒又提出了一種統一方術的辦法。他說：

「春秋大一統者，天地之常經，古今之通誼也。今師異道，人異論，百家殊方，指意不同；是以上亡以持一統，法制數變，下不知所守。臣愚以爲諸不在六藝之科，孔子之術者，皆絕其道，勿使並進；邪辟之說滅息，然後統紀可一，而法度可明，民知所從矣。」（漢書卷五六董仲舒傳）

其說有似荀子，而以『孔子之術』代『王制。』不過他所講的『孔子之術，』實包含許多家的學說。在他的春秋繁露裏，我們可以找到道家，墨家，陰陽家等的學說。董仲舒的學說是很有雜家的傾向的。他所主張之方術統一說，固然有似荀子立王制爲『隆正，』以收服各家；但他暗地裏卻把這『隆正』自身，卽所謂『孔子之術，』參加上了道，陰陽等家之成分，這是他與荀子的不同了。

其他又有賈誼等人，也有雜家傾向。日本渡邊秀方說到賈誼學說的駁雜曾謂：『把老，儒，道，墨，法，諸家雜糅，』是『漢代學者的一般通病。』（劉侃之譯中國哲學史概論）其實這不是他們的通病，這是他們那個時代的時尚。

班固漢書藝文志，根據劉歆的七略，對於漢以前的學術，作一總結算。劉歆班固對於各家，以爲皆有『所長。』至於其所短，則大都是後來的流弊。他們說：

『諸子十家，其可觀者，九家而已。皆起於王道既微，諸侯力政，時君世主，好惡殊方。是以九家之術，蠭出並作。各引一端，崇其所善，以此馳說，取合諸侯。其言雖殊，辟猶水火，相滅，亦相生也。仁之與義，敬之與和，相反而皆相成也。易曰：『天下同歸而殊塗，一致而百慮。』今異家者，各推所長，窮知究慮，以明其指，雖有

敝，短合其要歸，亦六經之支與流裔。……方今去聖人久遠，道術缺廢，無所更索。……若能修六藝之術而觀此九家之言，舍短取長，則可以通萬方之略矣。」（漢書卷三〇藝文志）

對於各家，『舍短取長』以恢復已缺廢的道術。這種態度見解，正是雜家所持者。

（八）餘論

秦漢雜家是應當時歷史的要求而產出來的。其目的在融合當時互相衝突矛盾的各家各派，以統一思想界，亦即是根據道術統一之理論以統一方術。這是各派學說紛爭以後所應發生之現象，所應經過之階段。不過實際上，這種統一，都不免於雜。『勞神明於爲一』，終於不得眞一。所謂『爲者敗之，執者失之』是也。

近百年來，西洋思想輸入中國，有許多新的思想，與中國舊有的思想，不能相容。中國的思想界，又正混亂起來。秦漢雜家融合各家統一方術的態度，又成了一個時代的需要。最初即有張之洞等人，搬出秦漢雜家的老法子，倣本末之說，主張中學爲體，西學爲用。繼以康有爲等人，一面主張變法改制，一面又要尊孔讀經；並以爲變法

改制等事，正合孔子的主張。後來又有關於文化問題的各種辯論。這些都是對於目前中國思想紛亂的局面，要求統一的運動，也即是雜家的運動。但問題的眞正解決，並不是雜家的方法所能做到的。雜家的興起，雖爲某階段的歷史所需要，但對於問題的眞正的解決，雜家正如陳勝吳廣，所謂「爲王者驅除難耳。」

（註一）漢書藝文志謂雜家出於議官，古果有議官否，尚待考定。史記田完世家云：「宣王喜文學遊說之士，自如騶衍，淳于髡，田駢，接子，愼到，環淵之徒七十六人皆賜列第，爲上大夫，不治而議論，」如此不治而議論之上大夫，如其可以是議官，則議官其實有百家之學，如雜家出於如此之議官，亦可通，不過如此之類之議官，實亦卽是食客。

（註二）此文主要意思，乃張君之創見。『商也起予。』不敢掠美，附識於此。馮友蘭。

孟子浩然之氣章解

孟子浩然之氣章，前人亦多不得其解，茲隨文釋之，先錄原文：

「公孫丑問曰：『夫子加齊之卿相，得行道焉，雖由此霸王不異矣。如此則動心否乎？』孟子曰：『否。我四十不動心。』曰：『若是，則夫子過孟賁遠矣。』曰：『是不難。告子先我不動心。』曰：『不動心有道乎？』曰：『有。北宮黝之養勇也，不膚橈，不目逃。思以一豪挫於人，若撻之於市朝。不受於褐寬博，亦不受於萬乘之君。視刺萬乘之君，若刺褐夫。無嚴諸侯，惡聲至，必反之。孟施捨之所養勇也，曰：「視不勝猶勝也。量敵而後進，慮勝而後會，是畏三軍者也。舍豈能爲必勝哉？能無懼而已矣。」孟施舍似曾子，北宮黝似子夏。夫二子之勇，未知其孰賢，然而孟施舍守約也。昔者曾子謂子襄曰：「子好勇乎？吾嘗聞大勇於夫子矣，自反而不縮，雖褐寬博，吾不惴焉？自反而縮，雖千萬人吾往矣。」孟施舍之守氣，又不如曾子之守約也。』曰：『敢問夫子之不動心，與告子之

不動心，可得聞與？』「告子曰：『不得於言，勿求於心。不得於心，勿求於氣。』不得於心，勿求於氣，可。不得於言，勿求於心，不可。夫志，氣之帥也，氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉。故曰：『持其志，無暴其氣。』」『既曰：『志至焉，氣次焉。』又曰：『持其志，無暴其氣』者，何也？』曰：『志壹則動氣，氣壹則動志也。今夫蹶者趨者，是氣也，而反動其心。』『敢問夫子惡乎長？』曰：『我知言，我善養吾浩然之氣。』『敢問何謂浩然之氣？』曰：『難言也，其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其爲氣也，配義與道，無是餒也。是集義所生者，非義襲而取之也，行有不慊於心，則餒矣。我故曰：告子未嘗知義，』以其外之也。必有事焉，而勿正，心勿忘，勿助長也。無若宋人然：宋人有憫其苗之不長，而揠之者，芒芒然歸，謂其人曰：『今日病矣，予助苗長矣。』其子趨而往視之，苗則槁矣。天下之不助苗長者寡矣，以爲無益而舍之者，不耘苗者也。助之長者，揠苗者也。非徒無益，而又害之，』曰：『何謂知言？』曰：『詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。生於其心，害於其政。發於其政，害於其事。聖人復起，必從吾言矣。』』

浩然之氣是孟子所特用底一個名詞。但其確切底意義，孟子卻又說是難言。後人對這個名詞底解釋，亦多未妥。如董仲舒說：「陽者，天之寬也。陰者，天之急也。中者，天之用也。和者天之功也。舉天地之道，而美於和，是故物生皆貴氣而迎養之。孟子曰：『我善養吾浩然之氣』，是也。」（春秋繁露循天之道）趙岐孟子註說：浩然之氣是『浩然之大氣』。焦循孟子正義據後漢書傅燮傳李賢註引趙注，以爲大氣應作天氣。顏師古漢書敍傳上注，說：『浩然純一之氣也。』朱子孟子集註說：浩然之氣，是『天地之正氣而人得以生者。』又引程子說『天人一也，更不分別。浩然之氣，乃吾氣也。養而無害，則塞乎天地之間。一爲私意所蔽，則欿然而餒，知其小也。』朱子又解釋程子此言云：『天地之氣，無處不到，無處不透。是他氣剛，雖金石也透過去，人便是稟得這個氣，無欠闕，所以程子曰云云。』（語類卷五十二）這些講法，都以所謂浩然之氣是天地間所本有者。似乎都不妥當。第一，浩然之氣，旣是天地間所本有者，又何必待人『養』之？照程朱的說法，「養不過是去私意之蔽。人本稟有天地正氣，但爲私意所蔽，故須『養』以恢復其本來面目。但孟子明說：浩然之氣是『集義所生者，』並不是『集義』所

恢復者。程朱所說，顯然與孟子的意思不合。朱子固曾亦說：「某敢說人生時無浩然之氣，只是有那氣質昏濁頹塌之氣。這浩然之氣，方是養恁地，」但又說：「本是浩然，被人自少時壞了。今當集義方能生。」（語類卷五十二）此亦注重講「生」字，但總以爲人生來本得有天地的一種『氣』。第二，如照這些講法，所謂浩然之氣之『氣』，與本章上文所說孟施舍『守氣』之『氣』，以及告子『不得於心勿求於氣』之『氣』，須有不同底解釋，因這兩個『氣』字，不能解釋爲『天地正氣』『和氣』等。此雖亦未嘗不可，但如另有一講法，能使此一章中諸氣字，都有相同底解釋，則自較妥善。此另一講法，即我們於下文所提出者。

此另一講法，亦不能說是完全新底。上所引朱子語類一條的下文是：「又曰：浩然之氣，只是氣大敢做。而今一樣人，畏避退縮，事事不敢做，只是氣小。有一樣人，未必識道理，然事事敢做，是他氣大。如項羽『力拔山兮氣蓋世』，便是這樣氣。人須有蓋世之氣方得。」又曰：「如古人臨之以死生禍福之變，敢去罵賊，敢去殉國，是他養得這氣大了，不怕他。又也是他識得道理，故能如此。」（語類卷五十二）朱子又說：「養氣一章

在不動心，不動心在勇，勇在氣。」（同上）朱子此所說，似亦有我們此所謂另一講法之意。不過氣字的確切意義，他總未點破。集註更泥於程子之言，以浩然之氣，是天地間本有者，以致孟子此章大義，未能大明，而此章前後之義，亦不能完全講通，因此我們所謂另一講法，有提出的需要。

我們從孟子本章開頭講起。公孫丑問孟子：『不動心有道乎？』孟子曰：『有。』此下忽接論養勇，從北宮黝養勇，說到孟施舍養勇，又說到曾子的大勇。歸結說：『孟施舍之守氣，又不如曾子之守約也。』於本章氣字於此初見。此所謂氣的意義，以前人也未講清楚。照我們的講法，此所謂氣，是我們所謂『士氣』之氣，例如我們說：『前線士氣極旺，』又如左傳說：『一鼓作氣，再而衰，三而竭，』都是說這種氣。這種氣可以說是『一股勁』。有這種氣者，可以說是『嚮一股勁。』這股勁在軍隊打仗，或個人打架中最可看見。所以孟子舉養勇為例。勇士養勇，是養這股氣，這股勁。有了這股氣，這股勁，則可以『躬冒矢石，』而無所畏懼。無所畏懼，即不動心也。勇士們的不動心，全靠有這種氣，這股勁。保持着這種氣，這股勁，即所謂『守氣。』北宮黝孟施舍都

是以守氣得不動心。孟子說：『夫二子之勇，未知其孰賢，然而孟施舍守約也。』朱子說：北宮黝『以必勝爲主。』孟施舍『以無懼爲主。』『黝務敵人，舍專守己。』所以孟施舍爲守約。此話固然不錯。但從另一點看，亦可見孟施舍高於北宮黝。因爲『守氣』於勝時易，於敗時難。小說上描寫勝兵，常用『無不以一當十』等語。描寫敗兵，常用『望風而逃』等語。勝兵敗兵，事實上確是如此。孟施舍『視不勝猶勝也』，『舍豈能爲必勝哉，能無懼而已矣。』孟施舍於不勝的情形下，仍能守氣，不使之餒。以視北宮黝之豎眉橫目，只可勝不可敗者，自然是高一層，進一步了。不過此二人之不動心，從守氣得來，則是一樣。

孟子此下又說到曾子的大勇。左傳說：『師直爲壯，曲爲老。』壯者，其氣壯也。老者，其氣衰也。我們亦常說：『理直氣壯。』北宮黝孟施舍之養勇，注意在氣壯。曾子等養勇，則注意在理直。『自反而縮，雖千萬人吾往矣。』正是『理直氣壯』的態度。理直則氣不期壯而且壯，所以與孟施舍比較起來，曾子更爲守約。曾子以此方法養勇而得不動心。其得不動心的方法，可以說是『守義。』

孟子此下又說到告子的不動心。孟子說：『告子曰：不得於言，勿求於心。不得於心，勿求於氣。不得於心，勿求於氣，可。不得於言，勿求於心，不可。夫志，氣之帥也，氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉。故曰：持其志，無暴其氣。』朱子集註以爲『不得於言，勿求於心。不得於心，勿求於氣。』十六字爲告子的話。其餘皆孟子之言，而『持其志，無暴其氣，』且爲孟子得不動心的方法，然持其志無暴其氣上，有『故曰』二字，此曰是誰曰呢？孟子本章下文說：『我故曰告子未嘗知義。』當然是孟子自引其以前所說底話。但此只曰：『故曰，』而未曰：『我故曰，』則此『故曰』或是蒙上文『告子曰』而來，如此則『持其志無暴其氣，』似亦是孟子引告子的話。單就文法上看，這不過是一假設。但再就文義上看，有兩點可與此假設以證實。

第一，如『持其志無暴其氣』爲孟子得不動心的方法，則不但與下文所說『配義與道』的方法重複，且此二方法亦大不相合。告子得不動心的方法爲強制其心，使之不動。朱子集註說：告子的不動心，是『冥然無覺，悍然不顧，』是矣。然若專就『不得於言』等十六字說，似尚不能見其強制之跡。如『持其志無暴其氣，』爲

告子的話，則告子得不動心的方法，爲『持志。』一持字，將把持强制之意，盡行表出。朱子語錄云：『問伊川論持其志曰：「只這箇也是私，然學者不恁地不得。」先生曰：「此亦似涉於人爲。然程子之意，恐人走作，故又救之曰：『學者不恁地不得。』」』（語類卷五十二）『持志』是一種把持强制的工夫，所以是『自私，』是『涉於人爲。』說孟子以這種工夫，得不動心，朱子伊川似亦覺有未安，但因滯於文義，故又只得說：『學者不恁地不得。』

第二，孟子原文此段下，是公孫丑問：『敢問夫子惡乎長？』此一問亦可證明：上文所謂『持志，』是告子的話。如照集註，則孟子已將全副本領說完，公孫丑又何必再問？惟上文所說，都是別人的得不動心的方法，所以公孫丑有此問，而孟子亦答：『我知言，吾善養我浩然之氣。』此下方是孟子自述所以不動心的正文。

由此諸方面看，我們可以斷定，此段俱爲孟子述告子得不動心的方法的話。『不得於言，勿求於心，不得於心，勿求於氣，』『持其志，無暴其氣，』爲孟子直引告子的話。『不得於心，勿求於氣可。不得於言，勿求於心，不可，』爲孟子於敍述告子的

話時，所夾入批評之辭。『夫志，氣之帥也，氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉。』及『志壹則動氣，氣壹則動志。今夫蹶者趨者，是氣也，而反動其心。』是孟子代告子解釋之辭。

此段述告子得不動心的方法，其方法爲『持志。』

『不得於言，勿求於心，不得於心，勿求於氣』者，朱子說：『告子於言，有所未達，則當舍置其言，而不必反求其理於心。於心有所不安，則當強持其心，而不必更求其助於氣。』此解似得之。但如以『持志』爲告子得不動心的方法，則『強持其心』四字，卽更有著落。孟施舍北宮黝以『守氣』得不動心。是其不動心，得助於氣也。告子則不求助於氣，而但強制其心，使之不動。其強制的方法爲『持志。』小說中常說：某人『把心一橫，將生死置於度外。』『把心一橫』卽持志也。『將生死置於度外，』卽不動心也。如兵在戰場，其爲『一股勁』所鼓舞，而忘危險者，卽如孟施舍等之『守氣』也。其明知危險，而『把心一橫，將生死置於度外』者，卽如告子之『持志』也。孟子本不贊成孟施舍等之專以『守氣』得不動心，故對告子之『勿求於氣，』亦稱之曰可。朱子說：『凡曰可者，亦僅可而有所未盡之辭。』

康有爲說他的思想於三十歲前卽已固定以後不能進亦不求進胡適之先生說：曾見一經濟學家，自言不願往蘇聯，因恐一去，則對於其自己的學說底信念，發生動搖。此卽是『不得於言，勿求於心』之類。凡所謂頑固者流，對於新學說，新思想，深閉固拒，亦是此類。孟子以此爲不可。蓋孟子的不動心，乃自集義及知言得來，下文可見。知言卽『詖辭知其所蔽』等。孟子以爲，卽使錯誤底言，亦須知其錯在何處。若不能如此，而只『把心一橫』，一切不理，固然是亦可以不動心。但其不動心，『殆亦冥然無覺，悍然不顧而已爾』（朱子集注語）

孟子又替告子解釋，何以不求助於氣，而卽能強制其心。因爲照告子的說法，志是『氣之帥』。氣是『體之充』。所以說氣是『體之充』者，大概因爲如北宮黝等所守之氣，可以鼓舞人的精神，使之勇往直前，好像把人的身體，充實起來。我們現在謂，與人以鼓勵爲與之『打氣』。垂頭喪氣底人，我們謂之爲『洩氣』。大概亦是同樣底比喻。志爲氣之帥，所以志之所至，氣亦隨之，卽所謂『志至焉，氣次焉』。所以告子主張『持志』。所以他說：『持其志，無暴其氣。』趙岐註說：『暴，亂也。』『持其志，無暴

其氣，』正與『不得與心，勿求與氣，』有相似底作用。

不過志既是氣之帥，則只說『持志』即可，何必又說『無暴其氣』呢？公孫丑又一追問。孟子又替告子解釋說：『志壹則動氣，氣壹則動志。』例如一人本有殺敵報國的志，固可因此志而有所謂『敵愾同仇』的氣。但如用軍樂或演講，動了人的『敵愾同仇』的氣，亦可因此氣而使之有殺敵報國的志。一個『一股勁』往前奔跑底人，其氣甚盛甚銳。但他如忽然跌了一交，這不止挫了他的銳氣，他的心亦要受點影響。此所謂『今夫蹶者趨者是氣也，而反動其心。』

或問：孟子原文此段上文是：『曰：敢問夫子之不動心，與告子之不動心，可得聞與？』上文既如此問，則此段的答，應亦是兼說二者。如以爲此段是專說告子得不動心的方法，則與上文的問話不合。於此我們說：公孫丑如此問，孟子亦如此答。但因孟子於說告子的方法時，夾敍夾議，公孫丑亦插了一個小問題，以致打斷了孟子的話頭。所以下面公孫丑又提起原來問題的未經回答的部分：『敢問夫子惡乎長？』因上文已講過告子的方法，故此專問孟子的方法。孟子答：『我知言，我善養吾浩然之

氣。』這是孟子得不動心的方法。照我們的講法，浩然之氣之『氣，』與孟施舍等『守氣』之氣在性質上，是相同底。其不同在其是『浩然。』浩然者，大也。其所以大者何在？孟施舍等所守之氣，是關於人與人底關係者，而浩然之氣，則是關於人於宇宙底關係者。有孟施舍等之氣，則可以堂堂立於人間而無懼，有浩然之氣，則可以堂堂立於宇宙間而無懼。浩然之氣能使人堂堂立於宇宙間而無懼。所以說：『其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。』

孟施舍等的氣，尚須養以得之；其養勇卽養氣也。浩然之氣，更須養以得之。怎麼養法呢？孟子曰：『其爲氣也，配義與道，無是，餒也。』道者，趙岐註說是『陰陽大道。』朱子集註說是『天理之自然。』趙註因不對，朱註亦似未得其解。這個道卽是『朝聞道夕死可矣』之道，亦卽是義理。養浩然之氣的方法有兩方面：一方面，是對於宇宙有正確底了解，此了解卽是道；一方面是力行人在宇宙間應有底義務，此義務卽是道德底義務，亦卽是義。合此兩方面，卽是『配義與道。』常行義卽是集義，集義既久，則浩然之氣自然而然生出。一點勉強不得。此所謂『是集義所生者，非義襲而取

之也。』朱子說：『襲如用兵之襲，有襲奪之意。』（語類卷五十二）此句正是孟子說明其自己與告子底不同。告子以『持其志，無暴其氣』得不動心，正是『義襲而取。』所以下文卽說：『我故曰：告子未嘗知義，以其外之也。』告子是從外面拿一個義來，強制其心，而孟子則以行義爲心的自然底發展，行義既久，浩然之氣，卽自然由中而出。『行有不慊於心，則餒矣』者，理直則氣壯，理曲則氣餒。浩然之氣，亦復如是。上文說；曾子得不動心的方法是『守義。』孟子的『集義』與曾子的守義，有相同處。朱子集註，謂，孟子之不動心，原出曾子，是矣。然曾子與孟子，仍有不同。蓋曾子的『守義』，是就一件一件底事說。而孟子的『集義，』則是就一種心理狀態說。就一件一件底事說，遇事自反，不直則屈於『褐寬博』，直則『雖千萬人吾往。』此所謂『守義』也。就一種心理狀態說，此狀態是集許多道德底行爲而自然生出者。此所謂『集義』也。又曾子由守義而得底大勇雖大，而仍是關於人與人底關係者。孟子由集義而得底浩然之氣，則是關係人與宇宙底關係者。由此方面說，孟子的集義，雖原出於曾子，而其成就則比曾子又高一層，又進一步。因此孟子的不動心，與曾子又不同了。如照

集註以『持志』爲孟子得不動心的方法，則其不動心，卽不見得與曾子有何顯著底不同。

養氣的工夫，要在『勿忘勿助。』此點宋明道學家言之甚多，大要得之，茲不再論。

孟子下文，公孫丑又問：『何謂知言？』照我們的講法，知言卽明道的另一方面。孟子說：『詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離。遁辭知其所窮。』何以能知？卽因其對於義理已有完全底知識也。亦可說：對於詖辭，如知其所蔽，對於淫辭，如知其所陷，對於邪辭，如知其所離，對於遁辭，如知其所窮，則對於義理，更有完全底知識。

孔子曰：『智者不惑，惑者不憂，勇者不懼。』不惑，不憂，不懼，卽是不動心也。我們常說：疑懼，憂懼，疑卽是惑。此三者本是相聯帶底。不過孔子此言，亦或只就人在人間底不惑不憂不懼說。人在社會間能不動心，固亦非易然，尙不是由浩然之氣所得之不動心也。浩然之氣，就其是氣說，使人不懼。知言使人不惑。浩然之氣，是配義與道所生者，故有浩然之氣者，不懼亦不惑。不懼不惑，尙何憂之有？此不惑，不懼，不憂，又不是

只限於在社會間者，此有浩然之氣者，所以能『所過者化，所存者神，上下與天地同流』也。

中庸說：『故君子之道，本諸身，徵諸庶民。考諸三王而不謬。建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑。質諸鬼神而無疑，知天也。百世以俟聖人而不惑，知人也。』此所謂知，即明道也。又曰『可以贊天地之化育，可以與天地參矣。』有浩然之氣者，堂堂立於宇宙間，雖只是有限底七尺之軀，而在此境界中，已超過有限，而進於無限矣。

到此地位者，在社間自然『大行不加，窮居不損。』自然『富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈。』不能淫，不能移，不能屈，即是不動心也。其不淫，不移，不屈，又不是強制其心，而使之如此。若果如此，則其地位只是告子的地位。若有此等行爲者，以爲應該如此，所以如此，則其地位，只是曾子的地位。有浩然之氣者，自然不以富貴爲富貴，貧賤爲貧賤，威武爲威武。所以其不淫，不移，不屈，是莫之爲而爲底。朱子說：『浩然之氣，清明不足以言之。纔說浩然，便有個廣大剛果意思，如長江大河，浩浩而來也。富

貴，貧賤，威武，不能移屈之類，皆低，不可以語此。』—（語類卷五十二）朱子此言，正是我們以上所說底意思。到此地位者，眞可以說是一個『頂天立地』底『大』人，『大丈夫』。所謂『頂天立地』，正是『塞於天地之間』，及『上下與天地同流』的意思。